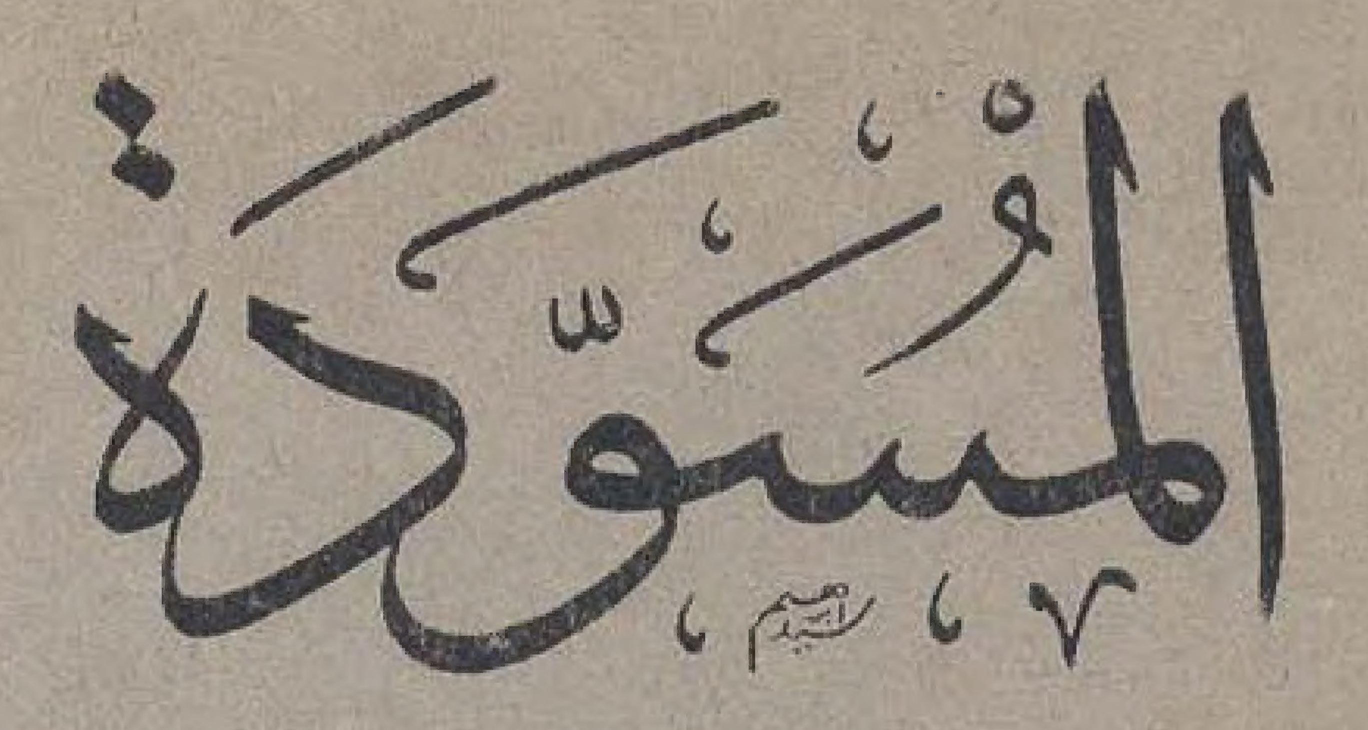


المسودة

في أصول الفقه

تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية

(١) مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر

(٢) شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام

(٣) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم

جمعها وبيضها شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي
أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني ، الحراني ، الدمشقي
المتوفى في سنة ٧٤٥ من الهجرة

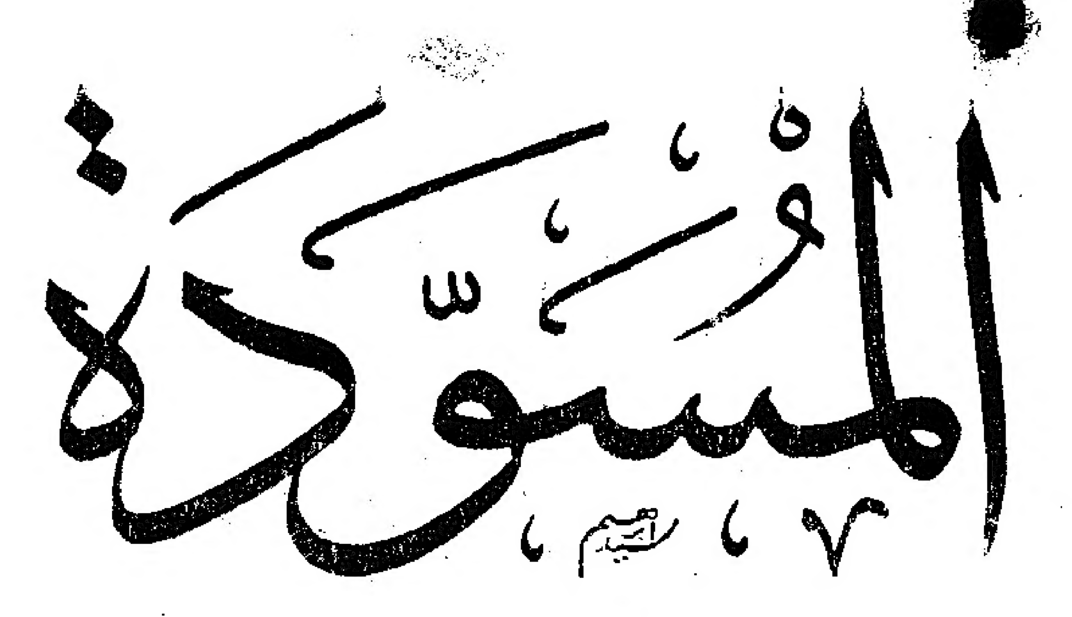
حقق أصوله ، وفصله ، وضبط مشكله ، وعلق حواشيه

محمد محيي الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه

مطبعة المدني

٦٨ شارع العباسية بالقاهرة



المسودة

في أصول الفقه

تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيميّة

(١) مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر
(٢) شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام
(٣) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم

جمعها وبيضها شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي
أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني ، الحراني ، الدمشقي
المتوفى في سنة ٧٤٥ من الهجرة

حقق أصوله ، وفصله ، وضبط مشكله ، وعلق حواشيه

محمد محيي الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه

مطبعة المدني
٦٨ شارع العباسية بالقاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلاته وسلامه على إمام المُهْتَدِينَ ، قائد الغُرِّ المُحَجَّلينَ ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، والتابِعِينَ لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين ، والعاقبةُ للمتّقِين ، ولا عُدْوانَ إلا على الظالمين .

مسائل الأوامر (*)

مَسْأَلة : إذا وردت صيغة « أَفْعَلْ » من الأعلى إلى مَنْ هو دونه متجردةً عن القرائن فهي أمر ، وقالت المعتزلة :(1) لا يكون أمرا إلا بإرادته الفِعْلَ (2) ، وقالت الأشْعَرِية : ليست(3) للأمر صيغة ، وصيغة « أُفْعَلْ » لا تدل عليه إلا بقرينة ، وإنما الأمر معنًى قائمٌ بالنفس(4) .

وقال ابن برهان : إرادة المتكلم بالصيغة لاخلاف في اعتبارها ، حتى لو صدرت من مَجْنُون أو نائم أو [ساهٍ](5) لم يكن أمرًا [وأما إرادة كونها أمرا](6) فاعتبره المتكلون من أصحابنا لِيُصْرَفَ [اللفظ بها] عنها من جهة الإعذار والإنذار والتعجيز والتكوين [أو يعبر بها] عن المعنى القائم بالنفس .

قال : وقال الفقهاء من أصحابنا : لا يشترط ذلك ، بل اللفظ بإطلاقه وتَجَرُّده عن القرائن يُصْرَف إلى الأمر ، ولا يصرف إلى غيره إلا بقرينة (ز هـ) .

(*) انظر مباحث الأمر فى الإحكام لسيف الدين الآمدى ٢/١٨٨ـ ٢٧٤ طبع دار المعارف فى سنة ١٣٣٢ هـ ١٩١٤ م ، وفى فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١ / ٣٦٧ ـ ٣٩٥ بولاق ، سنة ١٣٢٢ هـ ، وفى إرشاد الفحول للشوكانى ٨٦ ـ ١٠٢ طبع السعادة ١٣٢٧ هـ ، وفى التقرير والتحبير لابن أمير حاج ١ / ٣٠٣ ـ ٣٢٩ بولاق فى سنة ١٣١٦ هـ ، وفى نهاية السول للاسنوى بهامشه ١/٢٤٧ـ٢٧٧ ، وفى شروح جمع الجوامع: انظرحاشية البنانى ١/٢٨٣ ٣٠٢ طبع بولاق ١٢٨٥ هـ ، والآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢ / ٢٠٣ ـ ٢٣٧ بولاق سنة ١٢٨٩ هـ وفى المستصفى للغزالى ٢ / ١ ـ ٢٤ بولاق ، وفى شروح مختصر المنتهى لابن الحاجب ٢ / ٧٧ ـ ٩٥ بولاق ١٣١٧ هـ ، وفى روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى الحنبلى ٢ / ٦٢ ـ ١١١ طبع السلفية فى سنة ١٣٤٢ هـ .

(١) فى ا « وقال المعتزلة » .

(٢) فى ا « بإرادة الفعل » .

(٣) فى ا « ليس للأمر » .

(٤) فى ا « قائم فى النفس » .

(٥) « مكان هذه الكلمة بياض فى ا » .

(٦) سقطت هذه الجملة من ب وحدها ، وأحسبه سبق نظر من الناسخ .

فصل

الآمرُ بالأمر بالشيء ليس آمرا به مع عدم الدليل عليه، ذكره الرازى والمقدسى.

مسألة : الاصل فى الأمر الوجوبُ، نص عليه فى مواضع، وبه قال عامّةُ المالكية، وجمهور الفقهاء، والشافعى، وغيره، وقالت المعتزلة وبعضُ الشافعية: الأصل فيه النَّدْبُ، وقال أكثر الأشعرية، وشيخهم: هو على الوقف بينهما إذا ثبت الاستدعاء، وقال قوم: الأصلُ فى صيغة الأمر مجردةً الإباحَةُ، وقد نقل الميمونى عن أحمد أنه قال: الأمر أسهل من النهى، ونَقَلَ عنه علىُّ بن سعيد: ما أمر به النبىُّ صلى الله عليه وسلم عندى [أسْهَلُ مما[1]] نَهَى عنه؛ فيحتمل أنه أراد أنه على الندب [وهو بعيد؛ لمخالفته] منصوصاتِه الكثيرةَ، ويحتمل ـ وهو الأظْهر ـ أنه قصد أنه [أسهل] بمعنى أن جماعة من الفقهاء قالوا بالتفرقة بأن الأمر للندب والنهى للتحريم، والنهى على الدوام والأمر لا يقتضى [التكرار؛ وزعَمَ] أبوالخطّاب أن هذا يدلُّ على [أنّ] إطلاق الأمر يقتضى الندب [قال والد شيخنا]: وقد ذكر أصحابنا رواية الميمونى وعلىٍّ بن سعيد [عن الإمام أحمد رحمه الله] بأن الأمر أسْهَلُ من النهى، فهل يجوز جعلها رواية [عنه؟ ينبنى] ذلك على أصلين من أصول المذهب على ماهو مُقَرَّرٌ فى موضعه، أحدهما: أن الإمام إذا سُئل عن مسألة فأجاب فيها بحَظْر أو إباحة، ثم سئل عن غيرها فقال: ذلك أسهل، وذلك أشَدُّ، أو قال: كذا أسْهَلُ من كذا، فهل يقتضى ذلك المُساواةَ بينهما فى الحكم أم الاختلاف؟ اختلف فى ذلك الأصحابُ؛ فذهب أبو بكر غُلَام الخلَّال إلى المساواة [بينهما] فى الحكم، وقال أبوعبد الله بن حامد: يقتضى ذلك الاختلافَ [لاالمساواةَ] الأصل الثانى: إذا رُوِيَتْ عنه رواية تخالف أكْثَرَ منصوصاته، فهل يجوز جعلُها مذهباً له [أم لا]؟ فذكر أبو بكر[2] الخلَّال وصاحبُه عبد [العزيز إلى] أنها ليست

---

(١) كل مابين المعقوفين ـ إلا مانتوه به ـ زيادة عن ب، ومكان أكثره بياض أو تخريق فى أوراق ا.

(٢) فى ب « فذهب أبو بكر الخلال ».

مذهبا [له] [١] وذهب ابنُ حامد إلى أنه لا يُطْلق ذلك ، وإن كان دليلُها أقوى قدمت .

فتحرَّر من ذلك أن لأصحابنا فى إثباتها روايةً — أعنى رواية الميمونى وعلى ابن سعيد فى الأمر — طريقين : [فطريقة أبى بكر نفيها فى الأصلين ، وهو الأولى [٢]] فى مسألة الأمر [خصوصها [٣]] لضعف دليلها ، ومخالفتها لأكثر العلماء وأكثر منصوصاته ، وطريقة ابن حامد إثباتها [٤] فى الأصلين ، وهو حسن ، والله أعلم .

وذهب أبوالحسين البصرى وجماعةٌ [من] المعتزلة إلى أنها للوجوب كقولنا .

قال ابن بَرْهَان : هو قول الفقهاء قاطبة .

مَسْأَلَة : لفظ الأمر إذا أريد به الندبُ فهو حقيقة فيه على ظاهر كلامه ، واختاره أكثر أصحابنا القاضى وابنُ عقيل ، وهو نص الشافعى ، حكاه أبو الطيب وقال : هو الصحيح من مذهبه ، وقالت الحنفية الكرخىُّ والرازىُّ : هو مجازٌ ، واختاره عبد الرحمن الحلوانى من أصحابنا ، وعن الشافعى كالمذهبين (ز) وللمالكية وجهان ، والثانى اختيار أبى الطيب لمَّا أَفْرَدَ المسألة ، وحكاه أبوالطيب فى أوائل كتابه عن [نصِّ] الشافعى أنه مأمور به ، بخلاف قوله لما [أفرده] مسألةً ، واختاره ابن عقيل ، وقال : هو قولُ أكثر أهل العلم [من] الأصوليين والفقهاء .

مَسْأَلَة : وإن أريد به الإباحة فعندى أنه مجاز ، وهو قول الحنفية والمقدسى ، واختيار [٥] ابن عقيل ، وقال : هو قول أكثر أهل العلم من الأصوليين ، وذكر أبو الخطاب أن هذه المسألة من فوائد الأمر : هل هو حقيقة فى الندب فيجىء

---

(١) هذه الكلمة وحدها ساقطة من ب

(٢) تقرأ فى ب « وهو الأول »

(٣) هذه الكلمة فى ب وحدها .

(٤) فى ب « فى إثباتها فى الأصلين » وواضح أن كلمة « فى » الأولى لاحاجة بالكلام إليها ، وهى ساقطة من ا .

(٥) فى ب « واختاره ابن عقيل » .

فيها[1] الوجهان لنا ، وقال القاضي : [يكون حقيقة] أيضاً ، وحكى عن الشافعية كالمذهبين ، وهو مقتضى كلام القاضي فى مسألة الأمر بعد الحظر ، وحكى ابن عقيل أن الإباحة أمر ، وأن المباح مأمور به عن البَلْخى وأصحابه ، والأول أصح ، وهو للمقدسى فى أوائله فى [قسمة] المباح .

فصل

التحقيق فى مسألة أمر الندب – مع قولنا « إن الأمر المطلق يفيد الإيجاب » – أن يقال : الأمر المطلق لا يكون إلا إيجابا ، وأما المندوب إليه فهو مأمورٌ به أمراً مُقَيَّدا ، لا مطلقا ، فيدخل فى مطلق الأمر ، لا فى الأمر المطلق ، يبقى أن يقال : فهل يكون حقيقة أو مجازاً ؟ فهذا بحث [اصطلاحى] .

وقد أجاب عنه أبو محمد البغدادى بأنه مُشَكِّكٌ كالوجود والبياض .

وأجاب القاضي بأن النَّدْبَ يقتضى الوجوب ، فهو كدلالة العلم على بعضه[2] ، وهو عنده ليس مجازا[3] ، وإنما المجاز دلالتُه على غيره .

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : الندب الذى هو [الطلب] غير الجازم [جزء من] الطلب [الجازم] فتكون [فيه الأقوال الثلاثة التى هى فى العام] يفرَق فى الثالثة بين القرينة[4] اللفظية المتصلة ، كقولك : من فعل فقد [أحْسَنَ] ، و بين غيرها .

فصل

ذكر القاضي وغيره فى ضمن المسألة أن المندوب[5] طاعة ، فوجب أن يكون

---

(١) فى ب « فيه وجهان لنا » .

(٢) قرئت فى ا « كدلالة المتكلم على نفسه » . والعلم المركب كعبد الله يدل جزؤه على معنى ليس هو جزء معنى العلم المقصود بعد علميته .

(٣) فى ب « ليس بمجاز » .

(٤) فى ب « بين القرينتين . . الخ »

(٥) فى ب « بأن المندوب .. الخ »

مأموراً به كالواجب ، وسائر كلامه فى المسألة يقتضى أن كلَّ مندوب إليه فهو مأمور به حقيقة ، وهذا قول أبى محمد [وهو] غير قولنا : المأمور به ندباً مأمورٌ به حقيقة ، فإن هذا [أخص من][1] الأول ، وكلامُ [الإمام] أحمد فى إطلاق الأمر على [ما أَمَرَ] به النبيُّ صلى الله عليه وسلم أَمْرَ ندبٍ دليلٌ على أنه ليس كلُّ ما [يعدُّ قُرْبَةً] فقد أمر به حقيقةً ، وهذا أصحُّ ، فيَصِير فى المسألتين ثلاثة أقوال ، وقد ذكر القاضى أيضا فى موضع [آخر] أن المرغَّبَ فيه لا يكون مأموراً به وإن كان طاعة ، فصار أيضا فى المرغبِ فيه من غير أمر هل يُسَمَّى طاعةً وأمرا حقيقة ثلاثةَ أقوالٍ الثالثُ أنه طاعةٌ وليس بمأمور به .

فصل

قال القاضى : كونُ الفعلِ حسناً ومُرادا يدلُّ على الوجوب ، ما لم يَدُلَّ دليلٌ [على] التخيير ، وفى النوافل والمُباحات قد ذُكِرَ الدليل ؛ فلهذا لم يَقْتَضِ الوجوبَ .

قال : وجواب آخر ، أنا لا نسلِّم أن الأمر يدلُّ على حسن المأمور به ، وإنما يدلُّ على طلب الفعل واُستِدْعَائه من الوجه الذى بَيَّنَّا ، وذلك يقتضى الوجوب ، وهذا هو [الجواب][2] المُعَوَّلُ عليه .

قال شيخنا : قلت : فيه فائدتان ، إحداهما نفى الأول ، والثانية قوله « يدلُّ على الطلب والاستدعاء » فجعله مدلول الأمر لا غير [الأمر][3] (زد) .

فصل

قال الرازى : ليس من شرط الوجوب تحقُّقُ العقابِ على الترك ، هذا هو المختار ، وهو قول القاضى أبى بكر ، خلافا المعتزلة[4] .

مَسْأَلة : فى أن للأمر صيغة [حَقَّق الجُوَيْنِيُّ] صحة هذه العبارة على كلا

---

(١) فى ا « وقال هذا خلاف الأول »
(٢) هذه الكلمة ساقطة من ب
(٣) هذه الكلمة فى ب وحدها
(٤) فى ا « خلافا للغزالى »

المذهبين : مذهب [مُثبِتِي] كلام [النفس] ومذهب نفَاته ، فقولنا صيغة الأمر عند من أثبته فمعناه أن لهذا المعنى صيغةً عبارةً تُشعر به ، وأما مَنْ نفَاه فقولهم «صيغة الأمر » كقولك[1] : ذات الشيء ، ونفسه ، وآيات القرآن ، وأن الأشعرية القائلين بالوقف اختلفوا فى تنزيل مذهبه ؛ فمنهم من قال : الصيغة مشتركة وَضْعاً ، ومنهم من قال : المعنى بالوَقْف أنا لا ندرى على أى وَضْع جَرَى قولُ القائل « افْعَلْ » فى اللسان ، فهو إذاً مشكوكٌ فيه (ز) ومنع ابن عقيل أن يقال: للأمر والنهىِ صيغةٌ أو أن يقال هى : دالة عليه ، بل الصيغة نفسُها هى الأمر والنهى[2] ، والشيء لا يدلُّ على نفسه ، قال : و إنما يصح هذا على قول المعتزلة الذين يقولون : الأمر والنهى والإرادة والكراهة ، والأشاعرة الذين يقولون : هما معنى قائم فى النفس ، والصيغةُ دالةٌ على ذلك المعنى ، وحكاهُ عنه ، وأما أصحابنا فإنى تأملت المذهَبَ فإذا به يحكم بأن الصيغتين أمر ونهى ، قال : فقول شيخنا الصيغة دالة بنفسها على الأمر والنهى اتباعٌ لقول المتكلمين ، وإلافليس لنا أمر ونهى غير الصيغة ، بل ذلك قول وصيغة ، والشيء لا يدل على نفسه .

[قال شيخنا أبو العباس حفيد المصنف] قلت : قوُل القاضى وموافقيه صحيحٌ من وجهين ، أحدهما : أن الأمر مجموعُ اللفظ والمعنى ، فاللفظ دال على التركيب ، وليس هو عين المدلول[3] الثانى : أن اللفظ دالّ على صيغته التى هى الأمربه ، كما يقال : يدل [على] كونه أمراً ، ولم يقل على الأمر .

حقق ابن عقيل صيغة الأمر على مذهب أهل السنة و [مذهب] الأشعرية فى

---

(١) فى ب « مثل قولك »

(٢) فى ا « بل الصيغة نفسها من الأمر والنهى » تحريف .

(٣) فى ا « وليس هو غير المدلول »

أول كتابه فى الحدود وفى مسائل الخلاف ، وقال الفخر إسماعيل فى حد الأمر: إنه خطاب أصلى يَسْتَدْعِي به الأعْلىٰ من الأدنى فِعلاً ، وذكر لاشتراط الأصالة فوائد فلينظر .

وحاصل قول ابن عقيل أن نفسَ الإيجاب الذى هو استدعاء الأعلى من الأدنى على وجه الحَتْم والتضييق لا يقبل التزايُدَ والتفاضل كسائغ وجائز ولازم ، وقولنا فى الخبر : صادق وكاذب ، وفى الصفات : عالم ، فإن ذلك كلَّه لما انتظم حد واحد ، وكان حقيقة واحدة ، فلا يقال أعلم وأصدق وأكذب ، وكما لا يمكن أن تكون معرفة المعلوم على ما هو به أمراً يتزايد ، كذلك الاستدعاء ، ونسلِّم اختلافَه بحسب الثواب والعقاب لتعدد المحل كاختلاف العلم بالنسبة إلى المعلومات ، وسلَّم له العمادُ أن الصدق على الشيء الواحد أو الكذب لا يتفاوت ، ومنعه فى العلم والمعرفة بناء على مسألة الإيمان ، وذكر فى حجة المخالفة صحةَ التفاضل بقولهم : أحبّ وأحسن وأبغض وأقبح وأنه لاخلاف أنه يحسُن أن يقال : الظلم صفة أقبح الزيادة[1] ، وادَّعى أيضا أن حقيقة الطهارة والسكون وكون الشيء سنة[2] لاتقبل الزيادة ، بخلاف [الحموضة] والحلاوة وأما التزايد بحسب المفعول أو الأمر وهو التعلق [فلا خلاف فيه] وقد يسلم قولهم « أصدق » [باعتبار خبرين] وكثرةِ الصدقِ [وقلتِه] ويسلم أيضا «أوجب» بمعنى زيادة الثواب والعقاب ، وهو يمنع التفاضل فى نفس الصفة المتعلقة وتسميه التعلق ، وهذا ضعيف ، والصواب أن جميع الصفات المشروطة بالحياة تقبل التزايد ، وكذلك غير المشروطة بالحياة تقبل التزايد ، ولنا فى المعرفة الحاصلة فى القلب فى الإيمان – هل تقبل الزيادة والنقص ؟ – روايتان، والصحيح [فى] مذهبِنا ومذهبِ جمهور أهل السنة إمكان الزيادة فى جميع هذا الباب ، وذلك أمر يجدُه الإنسان من نفسه عند التأمل .

---

(١) فى ا « أقبح الوفادة » ، وكلتا الكلمتين لايستدعيهما الكلام .

(٢) فى ا « وكون الشيء سيئة » تحريف .

فصل

ولا بد فى أصل الصيغة المطلقة من اقترانها بما يُفْهَمُ منه [المأمورُ][1] أن مُطْلِقَهَا ليس بحاكٍ عن غيره ، ولا هو[2] كالنائم ونحوه .

فصل

ذكر القاضى فى كتاب الروايتين والوجهين خلافاً فى الوقف فى الظواهر [فى المذهب][3] فقال : هل للأمر صيغة له مبينة فى اللغة تدل بمجردها على كونه أمراً إذا تعرَّتْ[4] عن القرائن أم لا ؟ نقل عبد الله عنه فى الآية إذا جاءت عامة مثل (السَّارِقُ والسارقة فاقطعوا أيديَهُمَا)[5] وأن قوماً قالوا : يتوقف فيها ، فقال أحمد : قال الله تعالى(يُوصِيكم اللهُ فِي أولادكم)[6] فكنا نقف لا نورِّث حتى ينزل أن لا يرثَ قاتلٌ ولا مشركٌ؟ ونقل صالح أيضاً فى كتاب طاعة الرسول [قال:وقال] (والسارق والسارقة فاقْطَعُوا أيديهما)[5] فالظاهرُ يدلُّ على أن مَنْ وقع عليه اسم سارق ــ و إن قل ــ وجب عليه القطع ، حتى بَيَّن النبيُّ صلى الله عليه وسلم القطع فى ربع دينار وثمن المجنِّ ، فقد صرح بالأخذ بمجرد اللفظ ، ومنع من الوقف فيه ، وهذا يدلُّ على أن له صيغة تدل بمجردها[7] على كونه أمراً ، وقال فى رواية أبى عبد الرحيم الجوزجانى : من تأوّل القرآن على ظاهره بلا أدلّة من الرسول ولا أحد من الصحابة فهو تأويل أهل البدع ، لأن الآية قد تكون عامة قصدت لشىء بعينه ، ورسول الله

---

(١) هذه الكلمة ليست فى ا فيقرأ فيها « يفهم » بالبناء للمجهول .

(٢) فى ا « ولا هاذى كالنائم » تحريف .

(٣) هذه الكلمة ساقطة من ب

(٤) فى ب « إذا تفرد عن القرائن »

(٥) من الآية ٣٨ من سورة المائدة .

(٦) من الآية ١١ من سورة النساء.

(٧) فى ا « على أن الصيغة تدل مجردها ــ إلخ » واتفقتا فيما يلى على ما أثبتناه موافقا لما فى ب ، والمعنى المراد واضح .

صلى الله عليه وسلم هو المُعبر عن كتاب الله تعالى ، [وقال] : فقد منع من الأخذ بظاهر الآية حتى تقترن ببيان الرسول ، فظاهر هذا أنه لا صيغَةَ له تدلُّ بمجردها على كونه أمراً ، بل هو على الوقف حتى يدلَّ الدليلُ على المراد بها من وجوبٍ أو ندبٍ ، والمذهبُ هو الأولُ ، وأن له صيغةً تدلُّ بمجردها على كونه أمراً ، ولا يجب الوقف ، وقد صرح به فى مواضع كثيرة من كلامه فى مسائل الفروع .

قلت : قال الشيخ : أولا ، نصوصُ أحمد إنما هى فى العموم ، لا فى الأمر ، لـكن القاضى اعتبر جِنْسَ الظواهر من الأمر والعموم وغيرها ، وهو اعتبارٌ جيد من هذا الوجه ، فيبقى [أنه]قد حكى عن أحمد روايةَ بمنع التمسك بالظواهر[١] المجردة [كما حكى عنه رواية بالقياس بمنع التمسك بالمعانى المجردة] وقد جمعهما فى قوله : ينبغى للمتكلم فى [أمر][٢] الفقه أن يجتنب[٣] هذين الأصلين المجمل والقياس ، ومن أصحابنا مَنْ يدفع هاتين الروايتين ، و يفسرهما بما يوافق سائر كلامه ، فيكون مقصوده أحد شيئين : إما منع التمسك بالظواهر حتى تطلَبَ المفسِّراتُ لها من السنة والإجماع كما هو إحدى الروايتين المعروفتين ، و إما منع الاكتفاء بها وحدها[٤] مع معارضة السنة[٥] [والإجماع كما هو طريقة كثير من أهل الـكلام والرأى أنهم يدفعون السنة والأثر] بمخالفة ظاهر القرآن ، ولهذا صنَّفَ رسالته المشهورة فى الرد على من اتَّبَع الظاهر وإن خالف السنة والأثر ، وهذا المعنى لا رَيْبَ أنه أراده فإنه كثيرٌ فى كلامه ، وقد قصد إليه بوضع كتاب ، والمعنى الذى قبله قريب من كلامه فيحكى[٦] حينئذٍ فى اتباع الظواهر ثلاث روايات ، إحداهن اتباعُها [مطاقاً][٧]

(١) فى ا هنا « بالمعانى المجردة » وسقط منها ما بين المعقوفين ، والظاهر أن ذلك وقع عن انتقال نظر الناسخ .
(٢) كلمة « أمر » ساقطة من ب .
(٣) فى ا « أن يحقق هذين الأصلين . . إلخ »
(٤) فى ب « بهما وحدهما »
(٥) فى ب « مع مخالفة السنة والأثر » وسقط منها ما بين المعقوفين .
(٦) « فى ا فحـكى »
(٧) كلمة « مطاقا » من ا .

ابتداء إلا أن يُعْلَم ما يخالفها و يبيِّنُ المرادَ بها ، والثانى لاتُتَّبَع حتى يُعْلم مايفسِّرها ، وهو الوقف المطلق ، ولا أبْعِدُ أنه قولُ طائفةٍ من المحدثين كما فى القياس ، وكذلك حكى أبو حاتم فى اللامع أن أكثر ظواهر القرآن تدلُّ على الأشياء [بأنْفُسها ، ومن الناس](١) مَنْ قال : كلُّ شىء منه محتاجٌ إلى تفسير الرسول والأئمة(١) التى أخذت عن الرسول ، والثالث ــ وهو الأشْبَهُ بأصوله ، وعليه [أكثر أجو بته] ــ أنه يُتَوَقَّف فيها إلى أن يبحث عن المعارض ، فإذا لم يوجد المعارضُ عمل بها ، وهذا هو الصواب إن شاء الله كما اختاره [أبو الخطاب(٢) .

ثم إن هنا لطيفة ، وهى أن أحمد لم يقف لأجل الشك فى اللغة كما هو مذهب الواقفة فى الأمر والعموم ، وقد سلم الظهور فى اللغة ، ولكن : هل يجوز العمل بالظن المستفاد من الظواهر والأقيسة ؟ هذا مَوْرد كلامه فتدبره ؛ ففَرْقٌ بين وقفٍ لتكافُؤ الاحتمالات عنده و إن سلّم ظهور بعضها فى اللغة لكن لأن التفسير والبيان قد جاء كثيراً ، بخلاف الظهور اللغوى : إما لوضع شرعى ، أو عرفى ، أو لقرائن متصلة أو منفصلة ؛ فصاحبُ هذه الرواية يقف وقفاً شرعياً ، والمحكى خلافُهم فى الأصول يقفون وقفاً لغوياً .

ثم قال :

مسألة : إذا ثبت أن له صيغةً مبنية له تدلّ بمُجَرَّدها على كونه أمراً ، فهل يدلُّ إطلاقُها على الوجوب أم لا ؟ نقل عنه أبو الحارث « إذا ثبت الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم وجب العمل به » فظاهرُ هذا أنه يقتضى الوجوبَ .

قلت : يقتضى وجوبَ العمل به على ما اقتضاهُ من إيجابٍ أو استحبابٍ أو تحريم .

---

(١) موضع هذه الألفاظ خروق فى ا .

(٢) من هنا ساقط من ا ، وسنبين آخره عند نهاية السقط .

قال : وكذلك نقل صالح عنه فيمن صلى خلف الصف وحده « قال : أمر النبيُّ صلى الله عليه وسلم رجُلاً صلى خاف الصف أن يعيد الصلاة » وكذلك نقل عنه إبراهيم بن الحارث « إذا أخرج القيمة فى الزكاة أخشى ألا يجزئه ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بكذا » ونقل صالح فى كتاب طاعة الرسول فى قوله (وأشْهِدُوا إذا تَبَايَعْتُمْ)[1] فالظاهر يدل على أنه إذا ابْتَاع شيئاً أشهد عليه ، فلما تبايع الناسُ وتركوا الإشهاد استقرَّحكمُ الآية على ذلك» ونقل الميمونى عنه ـ وقد سئل عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أمرتكم بأمْرٍ فأتوا منه ما استطعتم ، وما نهيتكم عنه فانْتَهُوا » ـ فقال : الأمر أسْهَـلُ من النهى ، وكذلك نقل علىّ بن سعيد ، قال : ما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم فهو عندى أسْهَلُ مما نهى عنه ، فقال : فقد غَلَّظ فى النهى وسَهّل فى الأمر ؛ وظاهر هذا يمنع من الوجوب ، وأنه على الندب .

قلت : بل هذا يقتضى أن الأمر بالشيء ليس نَهْياً عن ضده . وذكر القاضى النهىَ محلّ وفاق فى المذهب فى اقتضائه التحريمَ .

فصل

وذكر القاضى أن الكتابة والإشارة لا تُسَمَّى أمراً ، يعنى حقيقةً ، ذكره محلّ وفاقٍ ، وقد ذكر فى موضعٍ آخر أن الكتابة عندنا كلامٌ حقيقةً ، وأظنه فى مسألة الطلاق بالكتابة .

فصل

وذكر القاضى:هل يجىء الاستفهام عن الأمر المجرد ، هل هو واجب أومستحب؟ فيه منع وتسليم .

---

(١) من الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .

فصــل

ذكر القاضى من ألفاظ أحمد التى أُخذ منها أن الأمر عنده على الوجوب ، قال فى رواية أبى الحارث « إذا ثبت الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم وجب العمل به » .

قلت : دلالة هذا ضعيفة .

وقال فى رواية مُهَنَّا ، وذكر له قول مالك فى الكلب يَلَغ فى الإناء : لا بأس به ، فقال : ما أقبح هذا من قوله ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يغسل سُؤر الكلب سبع مرات » ونقل صالح عنه فيمن صلى خلف الصف وَحْده أن يعيد الصلاة ، أَمَرَ النبى صلى الله عليه وسلم رجلا صلى خلف الصف وحده أن يعيد الصلاة ، وهذا كثير فى كلامه . وقال فى كتاب طاعة الرسول : (وأشهدوا إذا تبايَعْتُمْ) : فالظاهر يدل على أنه إذا ابتاع شيئا أشهد ، فلما تأوّل قومٌ من العلماء (فإن أَمِنَ بعضُكم بَعْضًا)[1] استقرَّ حكم الآية على ذلك .

قلت : هذه الرواية نص فى أن ظاهر « افْعَـلْ » هو الأمرُ .

وقال : مسألة ـ الأمر إذا لم يُرَد به الإيجابُ ، وإنما أريد به الندبُ ، فهو حقيقة فى الندب كما هو حقيقة فى الإيجاب ، نصَّ عليه أحمد فى رواية ابن إبراهيم ، فقال : آمين ، أمرٌ من النبى صلى الله عليه وسلم « فإذا أَمَّنَ القارئُ فأَمِّنُوا» فهو أمرٌ من النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك نقل الميمونى عنه : إذا زَنَتِ الأَمَةُ الرابعَةَ ، قال : عليه أن يبيعها ، وإلا كان تاركا لأمر النبى صلى الله عليه وسلم . وكذلك نقل حنبلٌ عنه : يُقَاد إلى المَذْبَح قَوْداً رفيقا ، وتورى السكين ، ولا تظهر عند الذبح ، أَمَرَ بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قلت : أما رواية الميمونى فدلالتُها[2]] على أن الأمر عنده للوجوب أظهر فإن فُتْيَاه تدلُّ على أنه أَوْجَبَ البيع لأجلِ الأمر .

---

(١) من الآية ٢٨٣ من سورة البقرة .

(٢) إلى هنا ينتهى السقط الذى نبهنا على أوله فى ص ١٣ .

مَسْأَلَة : وإذا صُرِف الأمر عن الوجوب جاز أن يحتجَّ به على الندب أو الإباحة ، وبه قال بعض الحنفية وبعض الشافعية (ز) ومنهم الرازى ، و بعضهم قال : لا يحتج به ، كذا حكاه القاضى ، وكذلك اختاره ابنُ برهان ، ولفظه : الأمر إذا دلَّ على وجوب فعلٍ ثم نُسخ وجوبُه لا يبقى دليلا على الجواز ، بل يرجع إلى ما كان عليه ، خلافاً للحنفية ، وكذلك [اختاره] أبو الطيب الطبرى ، ولفظه : إذا صُرف الأمر عن الوجوب لم يجز أن يحتج به على الجواز ، قال : لأن اللفظ موضوع لإفادة الوجوب دون الجواز ، وإنما الجواز تَبَعٌ للوجوب ، إذ لا يجوز أن يكون واجباً ولا يجوز فعلُه ، فإذا سقَطَ الوجوبُ يسقط التابع[1] له (ز) وهذا الذى ذكره أبو محمد التميمى من أصحابنا (زد) وذكر أبو الخطاب [أن] هذه المسألة من فوائد الأمر ، هل هو حقيقة فى الندب فيجىء فيها الوجهان (ح) وكذلك ذكر القاضى فى مسألة الأمر بعد الحظْر .

مَسْأَلَة : الفِعْلُ لا يسمى أمراً حقيقة ، بل مجازاً ، فى قول إمامنا وأصحابه والجمهور (ح) وأكثر المالكية ، وقال بعض متأخرى الشافعية : يسمى أمراً حقيقة (د) وذهب أبو الحسين البصرى والقاضى أبو يعلى فى الكفاية إلى أن[2] لفظ الأمر مشترك بين القول وبين البيان والطريقة وما أشبه ذلك ، وهذا هو الصحيح لمن أنصف (د) ونصره ابن برهان وأبو الطيب (زد) وهو مذهب بعض المالكية ، أعنى أن الفعل يسمى أمراً حقيقة .

مَسْأَلَة : صيغة الأمر بعد الحظر لا تفيد إلا مجرد الإباحة عند أصحابنا ، (د) وهو قول مالك وأصحابه (ه) وهو ظاهر قول الشافعى وبعض الحنفية ، وحكاه ابن برهان ، وقال أكثر الفقهاء : حكمها حكم ورودها ابتداء (ز) وحكي عن بعض أصحابنا ، وللشافعية فيه وجهان ، والثانى اختيار أبى الطيب ، وذكر أن القول

---

(١) فى ب « سقط التابع له »

(٢) فى ا « لفظة افعل مشتركة . . الخ . » وفى ب « فى الكافية » تحريف

بالإباحة[1] ظاهر المذهب . قال : وإليه ذهب أكثر من تكلم فى أصول الفقه .

قلت : واختار الجوينى فى لفظ الأمر بعد الحظر أنه على الوقف بين الإباحة والوجوب ، مع كونه أبطل الوقف فى لفظه ابتداء من غير سابقة حظر ، وحكى عن أبى إسحاق الإسفرائينى أن النهى بعد الأمر على الحظر بالإجماع ، ثم قال : ولست أرى مسلماً له ، أما أنا فأسْحَبُ ذيل الوقف عليه ، وما أرى المخالفين فى الأمر بعد الحظر يسلمون ذلك .

قلت : ولقد أصاب فى ذلك ، فإن القاضى أبا يعلى ذكر فيها وجهين ، وكذلك المقدسىُّ [ح] أحدهما : التنزيه ، والآخر التحريم ، واختار ابن عقيل قولا ثالثاً غيرها ، وذكر بعض أصحابنا فى مسألتى الأمر بعد الحظر والنهى بعد الأمر ثلاثة أوجه ، أحدها : حملهما على موجبهما ابتداء من الإيجاب والتحريم ، والثانى : حملهما على الإباحة ، والثالث : حمل الأمر على [إباحة] الفعل ، والنهى على إباحة الترك .

فصل

قال القاضى : صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحةَ وإطلاقَ محظور ، ولا يكون أمراً ، وهذا من القاضى يقتضى أن المباح ليس مأموراً به ؛ لأن حقيقة الأمر لو وجدت بعد الحظر كانت على بابها ، وقد نص أحمد ــ فى رواية صالح وعبد الله ــ فى قوله تعالى : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا[2]﴾ ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض[3]﴾ فقال أكثر من سمعنا : إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، كأنهم ذهبوا إلى أنه ليس بواجب ، وليس هما على ظاهرها .

قلت : هذا اللفظ يقتضى أن ظاهرها الوجوب ، وأنه من المواضع المعدولة عن الظاهر لدليل ، ولذلك ذكره فى الرد على المتمسك بالظاهر معرضا عما يفسره ، وقد مثل القاضى فى هذه المسألة بقوله : ﴿فإذا طعمتم فانتشروا[4]﴾ وليس من هذا ، لكن

(١) من هنا تنفرد النسخة النجدية ، وينتهى انفرادها فى ص ٢٤ الآتية .
(٢) من الآية ٢ من سورة المائدة . (٣) من الآية ١٠ من سورة الجمعة .
(٤) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب .

من أمثلتها التي ذكرها المزني قوله : ﴿ فإن طِبْنَ لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هَنِيئاً مَرِيئاً ﴾[1] وقوله : ﴿ فكلوا مما أمسكن عليكم ﴾[2] .

والتحقيق أن يقال : صيغة أفعل بعد الحظر لرفع ذلك الحظر ، وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظْر ؛ فإن كان مباحا كان مباحا ، وإن كان واجبا أو مستحباً كان كذلك ، وعلى هذا يخرج قوله : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحُرُمُ فاقتلوا المشركين ﴾[3] فإن الصيغة رفعت الحظر وأعادته إلى ما كان أولا ، وقد كان واجبا ، وقد قرر المزني هذا المعنى .

مسألة[4] : صيغة الأمر بعد الحظر تنقسم إلى حظر من جهة المخاطب بصيغة افعل ؛ فيكون قوله « افعل » إذناً ورفعاً لذلك الحظر ، وإلى حظر ثابت من جهة غيره ؛ فلا يكون إباحة ، بل أمراً مبتدأ ، ذكره القاضي في ضمن المسألة ، وكذلك ابن عقيل ، وفي كلام القاضي ما يقتضي التسوية ، وينبني على ذلك أن رفع الأول نسخ دون الثاني ، وهذا كما قسمت الوجوب إلى معنيين كما يجيء .

فصل

ولو نهاه عن شيء ، فاستأذن العبد في فعله ، فقال « افعل » فقال القاضي : هذا لا يقتضي الوجوب بلا خلاف ، وذكر بعد هذا إذا استأذنه في فعل شيء فقال « افعل » حمل على الإباحة بالاستئذان والإذن جميعا ، جعله محلَّ وفاق .

فصل

الأمر بعد الحظر قسمان ؛ لأن الحظر إما أن يكون نهياً من الآمر ، أو يكون محظورا يعني نهياً من [غير] الآمر[5] ، فذكر من جملة الصور التي تفيد في العرف

---

(١) من الآية ٤ من سورة النساء . (٢) من الآية ٤ من سورة المائدة
(٣) من الآية ٥ من سورة التوبة . (٤) في النجدية « مسألة » وفوقها « فصل »
(٥) كلمة « غير » ليست في الأصل ، ولابد منها لتحقيق القسمين ، وليتطابق مع تقرير المثال الذي ذكره ، ولولا ذكر هذه الكلمة لكان القسم الثاني هو الأول بعينه .

الإذْنَ ما يشمل القسمين ، وهو ما إذا قال « لا تدخل بستانَ فلانٍ ، ولا تحضر دعوته ، ولا تغسل ثيابك » ثم قال له بعد ذلك : ادخل ، واحضر ، واغسل ثيابك ، قال : وكذلك قول الرجل لضيفه « كل » ولمن دخل داره « ادخل » فقيل له غير هذا ؛ ألا ترى أنه يقول لعبده « لا تقتل زيداً » فيكون حظرا ، فإذا قال « اقتله » بعد هذا كان حظرا على الوجوب[١] ، قال : لأن الأصل حظر قتل زيد ، فقوله « لا تقتل زيدا » توكيد للحظر المتقدم ، لا لأنه مستفاد به حظر ، وفى مسألتنا وقع النهى ، ثم رفع النهى ، فيجب أن يعود إلى ما كان إليه[٢] .

قلت : وهذا تصريح بأن الخلاف إنما هو فى حظر أفاده النهى ، لا فى حظر غيره ، وأن ذلك النهى ..[٣] فصار قولان .

ثم حظر النهى منه ما يكون مُغَيًّى كقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن[٤] ﴾ ومنه ما يكون فى معنى المغيَّى كالنهى عن الصيد ، والانتشار[٥] ، ومنه ما يكون نسخا كالحديث ، ونازع القاضى فى قوله ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين[٦] ﴾ فقال : لا نسلم أن وجوب قتل المشركين استفيد بهذه الآية ، بل بقوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون[٧] ﴾ ونحوها مما لم يتقدمه حظر .

قلت : وهذا ضعيف ، بل الأمر بعد الحظر يرفع الحظر ويكون كما قبل الحظر ، والأمر فى هذه الآية كذلك ، وقد قرر القاضى أن الأمر بعد الحظر بمنزلة الغاية فيفيد

---

(١) فى أصل النجدية « لكان أمرا على الوجوب » وفى هامشها « حظرا » ومعها علامة التصحيح ، وهى التى توافق تقريره بعد .

(٢) لعله لو قال « يعود لما كان عليه » كان أدق . (٣) كذا ، وسقط خبر إن .

(٤) من الآية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(٥) أما النهى عن الصيد فيشير به إلى قوله تعالى : (لا تقربوا الصيد وأنتم حرم) إلى قوله جل جلاله (فإذا حللتم فاصطادوا) وأما الانتشار فيشير به إلى قوله تباركت كلماته (لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ، ولكن إذا دعيتم فادخلوا ، فإذا طعمتم فانتشروا) .

(٦) من الآية ٥ من سورة التوبة . (٧) من الآية ٢٩ من سورة التوبة .

زوال الحكم عند انقضائها ، وهذا يؤيد ما ذكرته ، واحتج بقوله ﴿ ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾[1] ولا حجة فيه .

فصل

فإذا كان بعد الحظر أمر صريح بلفظه كما لو قال « أمرتكم بالصيد إذا حللتم » فحكى المقدسى عن قوم أنه يقتضى الوجوب ، بخلاف صيغة « افعل » بعد ما صدّر الكلام فى المسألة السابقة بكلام مطلق يقتضى التسوية بينهما عنده ، وعندى أن هذا التفصيل هو كل المذهب [هـ ، ر] وكلام القاضى وغيره يدل عليه ، فإنه صرح بأن هذا ليس بأمر ، إنما صيغته صيغة الأمر ، وإنما هو إطلاق ، فظاهر كلام ابن عقيل فى الأدلة يعطى أنه إذا جاء خطاب بلفظ الأمر أو الوجوب اقتضى الوجوب ، وإن جاء بصيغة الأمر فإنه لا يكون أمرا ، بل مجرد إذنٍ ، وهذا لايتأتى فى لفظ الأمر .

مسألة : الأمر المطلق يقتضى التكرار والدوام حسب الطاقة عند أكثر أصحابنا وبعض الشافعية وهو أبو إسحاق الإسفرائينى والجوينى ، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين : لا يقتضيه ، ولم يذكر القاضى عن أحمد إلا كلامه فى الوجوب كما يأتى ، بل يكون ممتثلا بالمرة ، واختاره أبو الخطاب والمقدسى ، وهو الذى ذكره أبو محمد التميمى ، وقالت الأشعرية : هو على الوقف ، وقال بعض الحنفية و بعض الشافعية : إن كان معلقاً بشرط يتكرر اقتضى التكرار ، و إلا فلا ، وهو أصح عندى ، وقال القاضى فى المقدمة التى فى أصول الفقه فى آخر المجرد : و إذا ورد الأمر مقيدا بوقت اقتضى التكرار ، وإن ورد مطلَقاً فقال شيخنا : يقتضى التكرار ، وقال غيره : لا يقتضى التكرار ، وحكى ابن برهان أن بالقول بالتكرار قال أصحابُ

---

(١) من الآية ١٩٦ من سورة البقرة .

أبى حنيفة والمتكلمون ، ونصَرَ الجوينى القول بالوقف فيما زاد على المرة الواحدة ، وقال : لست أنفيه ولا أثبته مع كونى أبطل قول الوقف فى مسألة الوجوب والندب ، ويحقق ذلك عندى أنه يرجع إلى قول من قال : لا يقتضى التكرار .

قال القاضى فى كتاب اختلاف الروايتين والوجهين : مسألة الأمر إذا ورد مطلقا من غير تقييد بوقت ، هل يقتضى التكرار أم لا ؟ قال شيخنا أبو عبد الله : يقتضى التكرار كما لو وَرَدَ مقيدا بوقت ، وقد نص أحمد فى رواية صالح فى إيجاب طاعة الرسول على الأمر المقيد بوقت أنه يقتضى التكرار ، فقال ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ فالظاهر يدل على أنه إذا قام إلى الصلاة فعليه ما وصف ، فلما كان يومُ الفتح صلى النبى صلى الله عليه وسلم بوضوء واحدٍ ، قال : وعندى أنه لا يقتضى التكرار ، وقد قال فى رواية صالح ويعقوب بن بختان : إذا أذن له سيده يتزوج ، قال : واحدة ، وإن أراد أن يتزوج الأخرى استأذنه ، وقال أيضاً : إذا خيَّر زوجته لم يجز لها أن تطلق نفسها إلا طلقة واحدة ، وسلم أن قوله « كُلْ ، كُلْ » أمرٌ بالأكل مرتين .

قلت : المذهب فى قوله « طَلِّقِى نفسك » مع الإطلاق هل تملك به الثلاث ، وهى مكتوبة فى موضعها ، لكن « طلقى » و « تزوجى » و « اختارى » كل هذا ليس بأمر ، وإنما هو إذنٌ وإباحة ، فإن كانت صيغة أفعل إذا أريد بها الإباحة كقوله (كلوا واشربوا) تختلف فى إفادتها التكرار كما فى ما إذا أريد بها الأمر ، فما هو ببعيد ، ومسألة « طلقى نفسك » كأن قد كثر منها فى[1] العِدَّة وأُلتزم « طلقى نفسك بألف » وقوله لوكيله « طلق فلانة » فقال : والجواب أن مهنّا نقل عن أحمد إذا قال « طلقى نفسك » فقالت « طلقت نفسى ثلاثا » هى ثلاث ، فظاهر هذا أنه اعتبر عمومَ اللفظ ، ثم ضرب على هذا واعتذر بأن هذا ثبت بالشرع ، والخلاف فى موجَب اللغة ، وأما ما ذكروهُ من نص أحمد فى المعلَّق بشرطٍ فيحتمل أن يكون التكرار حصل من صيغة « إذا » فإن أصحابنا ـ وإنْ فرَّقوا بينها وبين

(١) فى هذه العبارة قلق لايظهر لنا وجه استقامتها .

« متى » فجعلوا فى « متى » وجهين بخلاف « إذا » ففى الفرق نظر ، ويحتمل أنه من عموم لفظ الصلاة كأنه قال : إذا قمتم إلى أى فردٍ من أفراد الصلاة فاُغسلوا ، وكذلك يحتمل أن يقال : هذا فى قوله (لدلوك الشمس) أى عند كل فردٍ من أفراد دلوك الشمس ، وهذا الباب متعلق بأدواتِ الشروط فى الإيقاعات كالطَّلاق ونحوه وللأوامر والوعد والوعيد ، وقد أفرط القاضى حتى منع حسن الاُستفهام عن التكرار ، ثم سلم وأجازه فى الوجوب ، وهذا بارد مخالف للحديث الصحيح ، وأما فى مسألة الفَوْر فقال : إذا كان الآمر ممن لا يَضَعُ الشىء فى غير موضعه لم يحسن منه الاستفهام ، فلم يتردَّدْ ، وسلّم أن اليمين لا فَوْرَ فيها ، لأنها غير موجبة ، وأما الندب فقال : لا يمتنع أن يقول : يجب على الفَوْر ، وقال : لا يمتنع أن يقول : يختص بالمكان الذى أمر بالفعل فيه لأنه على الفَوْر .

وذكر أبو محمد التميمى مسائل الأوامر عن أحمد أن الأمر عنده للوجوب ، وهو عنده على الفَوْر ، وكان يذهب إلى أنه لا يقتضى التكرار إلا بقرينة ، ومتى تكرر الأمر فهو توكيد المأمور ، وإذا ورد بعد تقدم نهى دلَّ على الإباحة ، ومتى خير المأمور بين أشياء ليفعلها فالواجب واحد لا بعينه ، ومتى قام الدليل على أنه لم يُرَدْ به الوجوب لم يدل على الجواز ، والمندوبُ إليه داخلٌ تحت الأمر ، والأمر بالشىء نهى عن ضده ، ولا تدخل الأمة فى الأمر المطلق ، ويدخل العبيد عنده فى الأمر المطلق ، ولا تدخل النساء فى خطاب الذكور ، والزيادة على المأمور به ليس بواجب ، ولا يقع الأمر من الآمر على وجه مكروه ، وكان يقول : إن النهى يدل على فساد المنهى عنه ، وله عنده صيغة ، وإذا ورد الأمر وفيه استثناء من غير جنسه لم يكن استثناء صحيحا عنده ، قال : وقد اختلف فى جميع ذلك أصحابُه ، وذكر السرخسى أن الصحيح من قول علمائهم أن صيغة الأمر لا توجب التكرار ولا تحتمله ، ولكن الأمر بالفعل يقتضى أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ، إلا بدليل ، وقال بعضهم : هذا إذا لم يكن معلقا بشرط ، ولا مقيداً

بوصف ، فإن كان فمقتضاه التكرار بتكرار ما قيد به ، قال : وعلى قول الشافعى مُطْلَقُه لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله ، والعدد أيضاً إذا اقترن به دليل ، وقال بعضهم : مطلقه يوجب التكرار ، إلا أن يقوم دليل يمنع منه ، ويحكى هذا عن المزنى .

مسألة — واختلف من قال « الأمر لا يقتضى التكرار » إذا تكرر لفظه كقوله « صَلِّ ، صَلِّ » و « صُمْ ، صم » فالذى نقله ابن برهان القولُ بالتكرار ، وهو قول الفقهاء قاطبة ، قال : وصار بعض المعتزلة إلى أنه لا يقتضى التكرار ، وأما نقل القاضى وغيره فإنه قال فى ذلك : قالت الحنفية يكون أمراً ثانيا ، ويحكى عن أبى حنيفة أيضاً ، إلا أن يكون فيه قرينة توجب تعريف الأول ، كقوله « صَلِّ ركعتين ، صل الصلاة » واختلف الشافعية فمنهم من قال بذلك وأنه يكون أمراً ثانياً ، إلا أن تمنع منه العادة ، مثل قوله « صل ركعتين ، صلِّ الصلاة » وهو قول عبد الجبار بن أحمد ، وكقوله « اسقنى ماء ، اسقنى ماء » واختاره أبو إسحاق الفيروزابادى ، ومنهم من جعله تأكيدا كى لا يجعله أمراً بالشَّك ، وهذا اختيار القاضى فى الكفاية بعد أن ذكر تقسيمات كثيرة ، واختاره أبو بكر الصيرفى وأبو الخطاب والمقدسى ، ومنهم من قال بالوقف ، وهو قول البصرى ، قال ابن عقيل : وهو قول الأشعرى فيما حكاه بعض الفقهاء عنهم ، والأول عندى أشْبَهُ بمذهبنا ، وهو قول القاضى فى كتاب الروايتين ، مع اختياره فيه أن الواحد لا يقتضى التكرار لو قدرنا موافقتهم على الأصل المتقدم ، لأنا نقول ـ فيمن قال لزوجته « أنت طالق ، أنت طالق » أو قال « اخرجى ، اخرجى » يريد الطلاق ولم ينو عددًا ولا تأكيدا ـ : إنه يلزمه طلقتان [ح] وهذا هو الذى ذكره القاضى فى مقدمة المجرد مع ذكره للخلاف فى الواحد ، فقال : وإذا تكرر الأمر بالشىء اقتضى ذلك وجوب تكرار المأمور به ، إلا أن يكون ما يدلُّ على أن المراد بالثانى التأكيد ، وحكى ابن عقيل عن ابن الباقلانى أنه على التكرار ، وليس على الوقف ، بخلاف قوله فى الأمر والعموم ، لأن الأصل أن كل لفظة لها معنًى تدلُّ عليه ، وهذا

يختل بالوقف هنا ، دون الوقف فى الأمر والعموم ، وهذا بخلاف المذكور فى الأمر المتكرر إذا كان الثانى مُعَادًا من غير عطف ، وكان المأمور به يقبل الزيادة ، حيث لم يقتض الأمر التكرار ، إما على الإطلاق أو مع دلالةٍ ، كقوله «صَلِّ مرة» .

فأما إن كان الثانى معطوفا على الأول بغير تعريف ؛ كقوله « صل ركعتين ، وصل ركعتين » وقوله « اسقنى ماء واسقنى ماء » فإنه يفيد التكرار ، فإن كان المعطوف معرفاً مثل « صل ركعتين ، وصل الصلاة » فإنه يحمل على الصلاة الأولى لأجل التعريف قاله القاضى ، وأظن أبا الحسين البصرى ، وقيل : يحمل على صلاة أخرى ، وقيل بالوقف .

فإن كان مما لا يصح التزايد فيه حساً كالقتل أو حكما كالعتق لم يتكرر ، سواء كان بعطف أو بغير عطف ، ثم لا يخلو إما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عاما والآخر خاصا ، وسواء تقدَّم العام أو تأخر .

فصل

وهل يقتضى وجوب التكرار اعتقاد الوجوب وعَزْم الامتثال ؟ قال القاضى ملزماً لمخالفيه : إنه يجب ، وحكى عن الجرجانى الحنفى أنه لا يجب ، وإنما يجب البقاء على حكم الاعتقاد من غير فسخ له كالنية فى العبادات ، أو كاعتقاد ما يجب اعتقاده ، وهذا أصح

مسألة [١] : إذا لم يُرَدْ بالأمر التكرار إما لدليل وإما بإطلاقه عند من يقول بذلك فهو على الفَوْر عند أصحابنا ، وهو ظاهر كلامه [ح] ولم يذكر القاضى عن أحمد هذا ، وبه قالت الحنفية [ح] وكذلك المالكية ، وحكاه الحلوانى وبعض الشافعية ، وقالت المعتزلة وأكثر الشافعية : هو على التراخى ، والفورية معزية[٢] إلى أبى حنيفة

---

(١) من هنا اتفقت النسختان بعد الافتراق الذى نبهنا إليه فى ص ١٧ .

(٢) كذا ، والعربية تقتضى أن يقال « معزوة » بالواو مشددة ، اسم مفعول فعله « عزاه يعزوه » أى نسبه .

ومتبعيه ، والتراخي للشافعي ، قالها الجويني [ح] وقال القاضي : وقد أومأ أحمد إليه في رواية الأثرم وذكرها [ر] ونقل الأثرم عن أحمد وقد سئل عن قضاء رمضان : يفرق ؟ قال : نعم ، إنما قال الله ﴿ فعدة من أيام أخر ﴾[١] فظاهر هذا أنه على التراخي ، وحكى ابن برهان الفورية عن المعتزلة أيضا ، والقاضي أبي حامد المروزي من أصحابه ، وحكى التراخي عن أبي على الجبائيّ وأبي هاشم من المعتزلة ، وحكاها أبو الطيب عن ثلاثة من أصحابه : أبي بكر الصيرفي ، وأبي بكر الدقاق ، والقاضي أبي حامد ، وحكاه أيضا عن أبي الحسن الأشعري نفسه ، وحكى مذهب الوقف عن قوم من المتكلمين ، وقال أكثر الأشعرية : هو على الوقف ، هكذا حكاه جماعة ، وعندي أن مذهب الوقف والتراخي شيء واحد [ر] وقال السرخسي : الذي يصحُّ عندي من مذهب علمائنا أنه على التراخي ، فلا يثبت وجوب الأداء على الفور بمُطْلَق الأمر ، نَصَّ عليه في الجامع ، قال فيمن نذر أن يعتكف شهرا : له أن يعتكف أي شهر شاء ، وكذلك لو نذر أن يصوم شهرا ، والوفاء بالنذور[٢] واجب بمطلق الأمر ، وفي كتاب الصوم أشار في قضاء رمضان إلى أنه يقضي متى شاء ، وفي الزكاة وصدقة الفطر والعشر المذهبُ معلومٌ أنه لا يصير مُفَرِّطاً بتأخير الأداء ، وكان[٣] الكرخيُّ يطلق الأمر بوجوب الأداء على الفور ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي ، فقد ذكر في كتابه أنا استدللنا بتأخير النبي صلى الله عليه وسلم الحج [مع[٤]] الإمكان على أن وقته [مُوَسَّع[٤]] فهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق[٥] الأمر الفور ، و بعض أصحاب الشافعي قال : هو موقوف على البيان ، وذكر أنه إذا لم يؤد حتى مات يكون مفوتاً مفرطا آثماً بالإجماع ، قال : ومن أصحابنا من جعل

---

(١) من الآية ١٨٤ من سورة البقرة .
(٢) في ا « والوفاء بالنذر » على الإفراد .
(٣) في ب « وقال الكرخي مطلق الأمر — إلخ » وأثبتنا ما في ا .
(٤) مكان هذه الكلمة مقطوع في ب .
(٥) هذه الكلمة ساقطة من ا .

هذا الفصل على الخلاف بين أصحابنا فى الحج ، هل هو على الفور أو على التراخى ؟ [قال : وعندى أن هذا غلط ؛ لأن الحج موقت بأشهره ؛ فأبو يوسف يقول : تتعين السنة الأولى ، ومحمد لا تتعين[1]] وعن أبى حنيفة [روايتان ، واختار الفور[1]] كمذهبنا من الشافعية أبو بكر الصيرفى والقاضى وأبو حامد ، واختار ابن الباقلانى أنه على التراخى . وكذلك حكاه [ابن عقيل رواية] عن أحمد [وممن اختاره] من الشافعية أبو على بن أبى هريرة وأبو على الطبرى وأبو بكر الدقاق ـ وفى كتاب أبى الطيب أبو بكر القفال بدل الدقاق ـ وقد ذكرنا فيما تقدم أن مذهب الوقف كالتراخى بناء على تقدير الإجماع [على جواز الفورية] وقد ذكر أبو الطيب ما يدل عليه ، وحكى موافقة طائفة أخرى أنهم يقفون على ذلك ، وأنكره عليهم ، وحكى عن طائفة آخرين أنهم [يقفون ، فلا يجزمون بجواز الفعل على الفور ، و] لا يجزمون بجواز تأخيره ، فعلى هذا يتحقق الوقف مذهبا .

فصل

إذا أريد بالأمر الندب فإنه يقتضى الفور إلى فعل المندوب كالأمر بالواجب ، ذكره القاضى ملتزما له على [قوله] إنه أمر حقيقة بما يقتضى أن الحنفية لا يقولون بالفورية .

مسألة : إذا ثبت أنه على الفور فلم يفعله المكلف فى أول أوقات الإمكان لم يسقط عنه [فى قولنا وقول الجمهور [ح] وأكثر المالكية ، واختلف الحنفية ؛ فقال [الرازى] كقولنا ، وقال غيره منهم : يسقط كالموت[2] عندهم ، هذا قول الكرخى وغيره [ح] وأبو الفرج المالكى ، وقد ذكر الجوينى ما يقتضى أن الأول كالإجماع ، فقال : أجمع المسلمون أن كل مأمور به بأمر مطلق إذا أخره ثم أقامه فهو [مؤدٍ ، لا قاض] وهذا ظاهر كلام المقدسى .

(١) مابين هذين المعقوفين لايقرأ فى ب ، وذكر أبى يوسف ومحمد فى هذا الموضع محل نظر عندى . (٢) فى ا « كالوقت عندهم » .

[ح] **مسألة** : الأمر المؤقت [لا يسقط] بذهاب وقته ، بل يجب القضاء [به] عند القاضي [ح ، ر] والمقدسي والحلواني من أصحابنا و بعض الشافعية ، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين : يسقط ، ولا يجب القضاء إلا بأمر جديد ، وهو أقوى عندي ، وكذلك اختاره ابن عقيل وأبو الخطاب [ونصره] وحكى الأول ابن برهان عن بعض الحنفية [والمعتزلة] .

مسألة : الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به ، وذكر القاضي وأبو الطيب أن ذلك قول جماعة الفقهاء وأكثر المتكلمين من الأشعرية وغيرهم ، وقالت طوائف من المعتزلة : يقف الإجزاء على دليل آخر [ح] وهذا قول [ابن] الباقلاني فإنه قال : هو [مُجْزِئٌ] [بمعنى أنه أدى ما أمر به ، لا[1]] بمعنى أنه لا يلزمه القضاء ولا الإتمام[2] . وقال ابن برهان : هو [قول عبد الجبار] بن أحمد ، وذكر أن الأول مذهب الفقهاء ، قال أبو الخطاب : هو قول عبد [الجبار] وطائفة من المعتزلة ، وزيف الجويني ذلك تزييفا بليغا ، وقال : لست أرى هذه المسألة خلافية ، ولا المعترض فيها بإشكال الفقه معدوداً خلافه [ز] وذكر الرازي لتفسير الإجزا [وجهين][3] .

مسألة : إذا ورد الأمر الموجب بأشياء على جهة التخيير كخصال الكفارة [فالواجب] منها واحد لا بعينه ، و به قال جماعة الفقهاء والأشعرية ، وقال المعتزلة : الجميع واجب بصفة التخيير ، وكان الكرخي الحنفي [مرة ينصر هذا ، ومرة ينصر هذا ، كقولنا] ثم هذا الاختلاف قد قيل [هو] في مجرد عبارة ، وقيل : بل [هو] في المعنى ، وحكى ابن برهان والجويني أن وجوب الكل قول

---

(١) هذه الجملة ساقطة من ا ، والكلمة قبلها ساقطة من ب .

(٢) في ا « لا يلزمه القضاء والإتمام » وما أثبتناه موافقا لما في ب أدق .

(٣) لم تذكر الوجهين إحدى النسخ ، ولعلهما ما يؤخذ من كلام الباقلاني ، أحدهما : أن معناه أن المكلف أدى ما أمر به ، والثاني : معناه أنه لا يلزمه القضاء ولا الإتمام .

بعض المعتزلة وهو أبو هاشم ، قال ابن برهان : [وقال بعض الناس[١]] : الواجب ما علم الله [أنه يخرجه] . [ح، ر] وربما أشار القاضى إليه ، وهو ضعيف ، وصرح الجوينى بأن أبا هاشم صرح بأنه لو ترك الكل لم يأثم إثم من ترك واحدا[٢] ولو أتى بالكل لم يُثَبْ ثواب من فعل واحدا .

فصل[٣]

قال ابن برهان : عندى إذا فعل الجميع أثيب ثواب الواجب على أعلاها .

[قلت : وفى تصور إخراج] الكل دفعة [واحدة نظر ، ومع التفريق يعتبر السابق] قال: وإن منع الكل أثم إثم ترك أدناها [ح ، ر] قال أبو الطيب والقاضى محققا لذلك : يأثم بمقدار عقاب أدناها ، لا أنه[٤] نفس عقاب أدناها .

مسألة : العبادة إذا علق وجوبها بوقت [مُوَسع] كالصلاة ؛ فإن وجوبها [يتعلق] بجميع الوقت وجوباً موسعا عند أصحابنا والشافعية ومحمد بن شجاع وأبى على وأبى هاشم ، وقال [أبو الطيب[٥]] : هو مذهب الشافعى وأصحابه ، وهل يشترط لجواز التأخير عن أول الوقت العزمُ ؟ فيه وجهان للشافعية ، أحدهما يشترط كقول أصحابنا وأبى نصر المالكى على أصول أصحابه ، واختاره أبو الطيب وابن الباقلانى ، والثانى لا يجب العزم ، وهو أصح عندى ، وبه قال أبو على وأبو هاشم ، واختاره أبو الخطاب والجوينى وأنكره[٦] إنكارا شديدا [د] واختاره الرازى وذكر أنه قول أبى الحسين البصرى ، وأن الأول قول أكثر المتقدمين[٧] ، وتكلم الجوينى على حقيقة هذه المسألة بكلام يميل إلى التحقيق فى مسألة الفور [ح ، ر] ومال الشيخ ـ

---

(١) لا توجد هذه العبارة فى ا .

(٢) فى ا « إثم من ترك واجبا » وكذلك فى قسيمه « لم يثبت ثواب من فعل واجبا » .

(٣) كلمة « فصل » لا توجد فى ب ، ولعله هو الصواب لأن ما بعده من تمام ماقبله .

(٤) فى ب « لأنه نفس ـ الخ » خطأ .

(٥) ساقط من ا . (٦) هكذا ، وأرجح أن الأصل « والجوينى أنكره » .

(٧) فى ا « أكثر المتكلمين » .

يعنى الموفق – إلى اختيار القاضى فى الكفاية عدمَ اشتراط العزم ، وقال الحنفية : بل يتعلق بآخر الوقت ، واختلفوا فيما إذا فعله فى أوله ، فقال بعضهم : تكون موقوفة مراعاة على سلامته آخر الوقت من موانع الوجوب[1] ، وقال الكرخى : الوجوب يتعلق بآخر الوقت أو بالدخول فى الصلاة قبله ، وعلى قول جميعهم متى لم يفعل وطرأ فى آخر الوقت ما يمنع الوجوب فلا وجوب بحال ، وقال بعض المتكلمين : الوجوب متعلق بجزء من الوقت غير معين ، كما يتعلق فى الكفارات ابتداءً بواحد غير معين الوجوبُ فيها ، ويتأدى الوجوب فيهما بالمعين ، وهذا أصح وأشبه بأصولنا فى الكفارات ، فيجب أن يحمل مراد أصحابنا عليه ، ويكون الخلل فى العبادة[2] ، وقد صرح القاضى وابن عقيل وغيرهما بالفرق ، وأسند ذلك إلى ظاهر القرآن ، وفرق من جهة المعنى ، وقال قوم : أول الوقت هو وقت الوجوب وجوباً موسعا ، وإنما ضرب آخرهُ للقضاء .

مَسْأَلة : يستقر الوجوب عندنا فى العبادة الموسَّعَةِ بمجرد دخول الوقت فى أصح الروايتين أو الوجهين ، وبه قال سائر الفقهاء ، وقال الشافعى : لا يستقر إلا بإمكان الأداء كالرواية الأخرى ، وقال أبو حنيفة نحو ذلك .

مَسْأَلة : صوم رمضان لازم للمريض والمسافر والحائض فى الحال ، وما يفعلونه فيما بعد يقع قضاء عن وجوب سابق ، نص عليه ، واختاره أصحابنا ، قال ابن برهان : هو قول الفقهاء قاطبة ، وقالت الحنفية : لا يلزمهم فى الحال ، وإنما يجب إذا زال العذر ، حكاه القاضى ، وكذلك حكاه ابن عقيل [ح] عن الحنفية ، وذكر ابن عقيل فى الجزء الثانى ما يقتضى أن الحائض ونحوها لم يجب عليها إلا القضاء ، وقَسَّم التكليف إلى ثلاثة أقسام بكلام قريب : قسم وجوبه بمعنى أنه يُسْقِط القضاء ، كالجمعة على المريض ، وقسم وجوبُه بمعنى أنه يوجب القضاء كالصوم على الحائض ، والقسم الثالث له بدل يفعل ، وقال الحلوانى عن

(١) فى ا « سلامته آخر الوقت مع موانع الوجوب »

(٢) هكذا ، وأرجح أن الأصل « ويكون الخلاف فى العبارة » .

الأشعرى : إن المسافر عليه صوم أحد الشهرين لا بعينه : شهر الأداء ، أو شهر القضاء ، كإحدى خصال الكفارة ، وكذلك ابن عقيل حكاه ، وحكى ابن برهان قول أهل العراق إنه لا يجب القضاء على المريض ، و يلزم المسافر صوم أحد الشهرين وسيأتى بعضها فيما بعد العمومات .

مسألة : لا فرق بين فرض العين وفرض الكفاية ابتداء ، وهو للمقدسى فى مسائل الأوامر .

[ح] **مسألة** : الأمر لجماعة يقتضى وجوبه على كل واحد منهم ، ولا يسقط الواجب عمن لم يفعل بمن فعل ، إلا أن يدل دليل ، كفرض الكفاية .

فصل
فى كيفية الأمر بفروض الكفايات

وذلك أن الأمر يتناوَل جماعة لاعلى وَجْه الجمع ، كالأمر بالجهاد والصلاة على الميت ونحو ذلك ، الكلُّ مخاطبون لاعلى طريق[1] الجمع ، فإذا حصل ذلك بالغير لم يلزم الباقين ؛ والفرض فى ذلك موقوف على غالب الظن ، فإذا غلب على ظن جماعة أن غيرها يقوم بذلك سقط عنها ، وإن غلب على ظنها أن غيرها لايقوم به وجب عليها ، وإن غلب على ظن كل طائفة أن غيرها لا يقوم به وجب على كل واحد منها القيام به ، وقال أحمد رضى الله عنه ـ فى رواية حنبل ـ الغزو واجب على الناس كلهم ، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم ، فقد نص على أن المخاطبة بالغزو واجب على الناس ، وإنما يسقط عن بقيتهم فى الثانى ، هذا لفظ الكفاية للقاضى أبى يعلى ، نقلته نَقْلَ المسطرة ، وكذا ذكره صاحب المغنى قريبا من هذا .

---

(١) فى ا « لا على وجه الجمع » .

[ر ، ح] فصل

فروض الكفاية إذا قام بها رجل يسقط الفرض عن الباقين ، و إذا فعل الكل ذلك الفرض كان كله فرضا ، ذكره ابن عقيل [محل وفاق] لكن لعله إذا فعلوه جميعا[١] فإنه لا خلاف فيه ، وفى فعل البعض بعد البعض وجهان ، وفرق بينه وبين تطويل الواجب بأن الفرض يتناول أهل القرية كلهم[٢] وذكر أن المسافر يسقط فرضه بركعتين ولو صلاها أربعا فإنه يكون الكل واجبا .

مسألة : إذا أمر الله نبيه بشىء أو شرع له شيئا فأمته أسوته فى ذلك ، ما لم يقم دليل التخصيص [ح ، ر] وكذلك الخطاب إذا توجه من الله تعالى إلى الصحابة رضى الله عنهم دخل فيه النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك حكمه على الواحد من الصحابة حكم على الأمة ، نص عليه فى مواضع ، واختاره أكثر أصحابنا ، و به قالت المالكية والشافعية والحنفية ، هذا مقتضى نقل أصحابنا لهذه المذاهب فى مسألة أفعاله : هل تدل على الوجوب على أمته أو الندب ؟ صرح بذلك ابن عقيل وغيره ، وكذلك ذكره أبو الطيب ، إذا عرف الفعل ، وكذلك ذكر ابن برهان مذهب المتكلمين من أصحاب أبى الحسن ، قال : لا يختلف مذهب أصحابنا فيه ، وقالت المعتزلة : إنهم كلهم لا يخاطبون بذلك،وكذلك حكى الجوينى عن أبى حنيفة وأصحابه أن الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم خطاب لأمته ، قال ابن برهان : هو قول الفقهاء ، واختار الجوينى الوقف فى القول دون الفعل، وقد ذكرناه فى الأفعال، وجعل الحكم على واحد من أصحابه حكما على الأمة ، وألحقه بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، دون الخطاب له ، وهذا تفصيل عجيب ، وقالت الأشعرية و بعض الشافعية وأبو الحسن التميمى وأبو الخطاب من أصحابنا : لا يثبت الحكم فى غير المعين إلا

---

(١) يريد إذا فعلوه مجتمعين، بدليل مقابله .

(٢) فى ا « أهل القرية جميعهم » .

بدليل ، وكذلك حكم فعله عليه السلام [ح،ر] إذا عرف وجهه هل يتعدى إلى أمته على هذا الخلاف قد صرح الجوينى أن الواقفة فى الفعل وافقوا على أن خطابه للواحد من أمته وتقريره له يكون خطابا وتقريراً للأمة، صرح بذلك فى آخر مسائل الأفعال فحينئذ يصير كلام التميمى محررا [ح ،ه] وظاهر كلام أصحابنا الثانى ، وغيره يقتضى خلاف التميمى فى المسألتين ، وأبو الخطاب ذكر أن حكم الواحد من أمته حكم الباقين وجعل ذلك محل وفاق ، كما قال الجوينى ، بخلاف حكمه مع أمته ، وسنذكر حكمه والخلاف فى أصله وكيفيته[1] ، وحكى ابن عقيل اختيار أبى الحسن أن فعله يحمل على الندب فى حقه وحق أمته إلى أن يقوم دليل بخلافه ، وهذا يخالف ماحكيناه عنه أولا

مسألة ـ هل يدخل الآمر والمخاطب تحت الخطاب فى مثل قول القائل لمأموره « مَنْ دخل هذه الدار فأعطه درهما » فلو دخل هذا القائل فهل يعطى بحكم هذا اللفظ إذا لم يمنع منه قرينة ؟ يخرج على مذهبين للأصوليين ، أحدهما يدخل ، اختاره الجوينى ، وهو أقيس بكلام أصحابنا[2] [ح ، ر] وقال القاضى فى مختصر له فى أصول الفقه : الآمر لا يدخل تحت أمره ، لأن الآمر يجب أن يكون فوق المأمور ، فأما النبى صلى الله عليه وسلم فيما يبلِّغُ عن الله تعالى فهو وغيره فيه سواء إلاماخصه الدليل،وأما ماأمر به من ذات نفسه فلا يدخل فيه ، إلا أن يقره الله عليه فحينئذ يدخل فيه ؛ لأن الأصل أن المخاطب لا يدخل تحت خطابه إلا بدليل ، ولهذا إذا قال « أنا ضاربٌ من فى البيت » لا تدخل نفسُه فيه [ر، و] وصرح القاضى به فى الكفاية فقال : والآمر يدخل تحت الأمر ، خلافا لأكثر الفقهاء والمتكلمين فى قولهم : لا يدخل ، وذكر [أن قول] أكثر الفقهاء والمتكلمين أن الآمر لايدخل تحت الأمر [ح] ثم إنه [فى بحث] المسألة بيَّنَ أن صورة المسألة إذا أمر النبى

---

(١) فى ا « وسنذكر حكمه فى الخلاف فيه أصله وكيفيته » وما أثبتناه موافقا لما فى ب أدق وأسلم من الاستغلاق والاضطراب .

(٢) فى ا « وهو الأقيس بمذهب أصحابنا » .

صلى الله عليه وسلم [أمته بشيء ، وعلله] بأنه ليس يأمر نفسه ، و إنما هو مبلغ أمر الله ، قال : وعلى أنه غير ممتنع أن يقول لنفسه « افعلى » ويريد منها الفعل ، وقد ذكر عن [المخالف] أنه لا يجوز أن يأمر نفسه بلفظ يخصه ؛ فلا يجوز أن يكون آمرا بلفظ [يعمه وغيره ، فأجاب بهذا] فصارت المسألة ثلاثة أقسام : أحدها أن يأمر نفسه بلفظ خاص ، الثانى أن يأمر نفسه وغيره ، الثالث إذا أمرهم مُبَلِّغاً عن غيره [ر ، و] وظاهر قول الحلوانى أن هذه المسألة من جملة صورها ما إذا أمر النبى صلى الله عليه وسلم أمته بشيء ، فهل يدخل أم لا ؟ [ح] وقال أبو محمد التميمى : لا يدخل الآمر تحت الأمر المطلق إلا بدليل ، وهذه متصلة بأمر النبى صلى الله عليه وسلم لأمته : هل يدخل فيه ؟ فإن لها [مأخذين] : أحدهما أن أمره من الله تعالى فيكون هو مبلغاً لأمر الله[١] والثانى بتقدير أن يكون هو الآمر : فهل يدخل الآمر تحت أمر نفسه ؟ أكثر كلام القاضى أنه لا يدخل ، وفيه وجه آخر أنه يدخل ، وقال القاضى فى [مقدمة[٢]] المجرد : و إذا أمر الرسول بأمر فإنه يدخل هو صلى الله عليه وسلم فى حكم ذلك[٣] الأمر ، إلا أن يكون فى مقتضى اللفظ مايمنع دخوله فيه[٤] .

مَسْأَلة : يدخل الرسول فى خطاب القرآن كقوله ﴿ يا أيها الناس ﴾ و ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ وهذا قول عامة الأصوليين ، قال ، قال الجوينى : وذهبت شرذمة لا يؤ به لهم[٥] إلى أنه غير داخل لأن له خصائص ، قال الجوينى : وهذا هذيان ، لأن خصائصه فى بعض القضايا لا يوجب خروجه من الخطابات الكلية ، وما من صنف من الناس إلا وقد اختصوا بخصائص عن غيرهم كالمسافرين

---

(١) فى ا « فيكون هو المبلغ لأمر الله » .

(٢) كلمة « مقدمة » ليست فى ا .

(٣) فى ب « فحكم ذلك الأمر » تحريف ، وأثبتنا ما فى ا .

(٤) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٥) فى ا « لا يؤبه إليهم » وما أثبتناه موافق لما فى ب وللاستعمال الشائع فى لسان العرب.

والمَرْضَى ثم لم يمنع ذلك من دخولهم فى العام ، قال : وذهب بعض أهل الفقه ــ منهم أبو بكر الصيرفى والحليمى ــ إلى أنه [إن صُدِّر] الخطاب العام [بأمر] الرسول [بتبليغه] كقوله « قل يا أيها الناس » لم يدخل [فيهم] وإلا دخل [ثم ضعَّف] ذلك [وزيفه] .

مَسْألة : إذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أمته بشيء دخل فى حكمه عند أصحابنا ، وهو ظاهر كلام أحمد؛ لأنه فى مواضع كثيرة عارَضَ نهيه وأمره بفعله ، وتكلم على ذلك ، وبهذا قال بعض الشافعية[1] ، خلافاً لأكثر الفقهاء والمتكلمين لا يدخل فى حكمه ، والأول قول عبد الجبار بن أحمد وجماعة من المعتزلة ، والثانى اختيـار أبى الطيب[2] من الشافعية كأكثرهم ، واختاره أبو الخطاب ، وقال بأن كلام أحمد إنما يدل على معارضة فعله لقوله[3] حيث إن فعله يتعدَّى إلى أمته [أما] العكس فلا .

وصورة المسألة أن يقول : افعلوا كذا ، أو يقول : إن الله يأمركم بكذا، فأما إن قال « إن الله يأمر بكذا » أو « يأمرنا بكذا » فإنه يدخل فيه بلا خلاف نعلمه .

مَسْألة : [العبيد] يدخلون فى مطلق الخطاب ، نص عليه ، [وبه] قال جماعة من الشافعية ، واختاره أبو بكر [بن] الباقلانى وأبو عبد الله الجرجانى الحنفى ، خلافاً لبعض أصحابنا [ح] وأكثر المالكية ، وقال بعض الشافعية [ح] والمالكية : لا يدخلون [ح] حكاه القاضى ، وحكى أبو سفيان وأبو الطيب أيضا والحلوانى أيضا عن الرازى أن ما تعلَّقَ بحقوق الآدميين لم يدخلوا فيه ، قال : ولهذا لم يجز أصحابنا شهادة العبيد ، والأول اختيار الجوينى ، وضعَّف الثانى جدا فى كتاب العموم .

---

(١) فى ا « وبهذا قال الشافعى » .

(٢) فى ا « اختيار أبو الطيب ــ إلخ » وصحيح العربية يأباه .

(٣) فى ا « معارضة قوله لفعله » وكلاهما صحيح .

مَسْأَلة : السكران مخاطَبٌ ، هذا مذهب الفقهاء قاطبة ، قاله ابن برهان ، قال : خلافا للمتكلمين من أصحابنا والمعتزلة ، واختاره الجوينيٌّ وقال :خلافاً لطوائف من الفقهاء ، والمقدسى مثله ، وابن عقيل .

مَسْأَلة : المكره مكلَّف فى قول أصحابنا والشافعية ، قال ابن برهان : وحكى عن أبى حنيفة والمعتزلة أنه غير مكلف فيما أكره عليه ، قال الجوينى : ذهبت المعتزلة إلى أنه لا يجوز تكليفه بالعبادة ؛ لأن من أصلهم وجوب إثابة المكلف ، والمحمولُ على الشىء لا يُثاب عليه ، قال : وقد ألزمهم القاضى الإكراه على [القتل] وهو هَفْوة عظيمة ؛ لأنهم لا يمنعون النهى عن الشىء مع الإكراه ، وإنما الذى منعوه الاضطرار إلى فعل شىء مع الأمر به .

مَسْأَلة : الصبى والمجنون ليسا بمكلفين فى قول الجمهور ، واختار قوم تكليفهما .

مَسْأَلة : الناسى فى حالة[٢] نسيانه غيرُ مكلفٍ ، واختاره الجوينى والمقدسى ، ومن الناس من قال : هو مكلف ، وردَّهُ[٣] ابن عقيل ، و بيَّن أنه نزاع فى العبارة[٤] ، والمعنى مُتَّفَقٌ عليه من مسائل التكليف .

مَسْأَلة : الأمر المحمول على الندب والنهى للكراهية عدَّهما ابن الباقلانى من التكليف ، وخالفه الجوينى لوجود التخييرفيهما ، ثم قال: والأمر فى ذلك قريب يؤول إلى مناقشة عبارة ، والأول قول أصحابنا ، ذكره صاحب المغنى فى فصل شروط التكليف ، وابنُ عقيل فى الجزء الثالث ، وفَصَّل الرازى ذلك .

---

(١) المحمول على الشىء : أى الذى حمله غيره وأكرهه على أن يأتيه .
(٢) فى ا « الناسى حال نسيانه » .
(٣) فى ا « وزيفه ابن عقيل » .
(٤) فى ب « نزاع فى عبارة » .

مَسْأَلة : الشرع يجمع الوجوبَ والندبَ والحظْر والكَرَاهة ،فأما الإباحة فليست من أحكام التكليف ، قاله الجُوَيْنى ، وكلامُ ابن عقيل يقتضى ذلك حيث قال : التكليف إلزامُ العبد ما عليه فيه التكليف بالفعل أو الاجتناب بالترك ، قال الجوينى : قال الأستاذ : هى من التكليف ، وهى هَفْوة ظاهرة ، ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الإباحة والذى ذكرهُ ردّ الكلام إلى التكليف الواجب ، وهو معدود من التكليف ، وقال صاحب المغنى : أقسام أحكام التكليف خمسة : واجب ، ومندوب ، ومُبَاح ، ومكروه ، ومحظور ، والتحقيق فى ذلك عندى أن المُبَاح من أقسام [أحكام[1]] التكليف ، بمعنى أنه يختص بالمكلفين ، أى أن الإباحة[2] والتخيير لا يكون إلا لمن يصح إلزامُه بالفعل أو الترك ، فأما الناسى والنائم والمجنون فلا إباحة فى حقهم كما لا حَظْر ولا إيجاب ، فهذا معنى جعلها فى أحكام التكليف ، لا بمعنى أن المُبَاح مكلَّف به .

مَسْأَلة : الإباحه حكم شرعى ، قال الجُوَينى : هى معدودة من الشرع على تأويل أن الخبر ورَدَ بها ، وذكر [عن] المعتزلة أن الإباحة ليست من الشرع ، وفصَّل الرازى ذلك ، وذكر صاحبُ المغنى فيما لم يرد فيه دليلٌ سمعىٌّ احتمالين : أحدها أنه[3] لا حكم له ؛ بل نفى الحرَج فيه على ما كان قبل السمع ، والثانى أن الإباحة فيه حكم شرعى ، بناء على دعوى أنه قد دلَّتْ عموماتٌ [سمعية] على أن مالم يرد فيه حَظْر[4] ولا إلزامٌ فهو مباح [ر] والتحقيق أن الإباحة [تفسَّر بشيئين] أحدهما الإذنُ بالفعل[5] ، فهى شرعية محضة إلا عند مَنْ يقول : العقل يبيح ، فقد

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من ب ، وما يأتى فى كلامه يدل على ضرورة إثباتها كما فى ا .

(٢) فى ب « أى لأن الإباحة » .

(٣) فى ا « أحدها أن لا حكم له » .

(٤) فى ا « على أنه لم يرد ــ إلخ » وما أثبتناه موافقا لما فى ب أوضح وأدق .

(٥) فى ب « أحدها الإدراك فى الفعل » وهو خطأ ظاهر .

تكون عقليةً أيضا ، والثانى عدم العقوبة، فهذا العفْو يكون عقليا ، وقد يسمى شرعيا بمعنى التقرير ، وقد بيّن النبى صلى الله عليه وسلم القسمين بقوله « الحلالُ ما أحَلّ الله فى كتابه ، والحرامُ ماحَرّم الله فى كتابه ، وماسكت عنه فهو مما عَفَا عنه » .

فصل

النائم والناسى غيرُ مكلَّفين ، وذكر الآية ﴿ لا تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾[1] وأجاب عنها [ز] وكذلك ذكره ابنُ عقيل ، وهو قول أكثر المتكلمين [قال شيخنا][2] : وكذلك المغمى عليه ، والذى عليه أكثر الفقهاء أنهم مكلفون ، وهو ظاهر كلام أحمد ، قال وقد سئل عن المجنون يفيق: يقضى مافاته من الصوم ؟ فقال : المجنون غير المغمى عليه ، فقيل له : لأن المجنون رفع عنه القلم ؟ قال : نعم ، قال القاضى : فأسقط القَضَاء عن المجنون ، وجعل العلة فيه رفع القلم ، فاقتضى أنه غير مرفوع عن المغمى عليه ، وهذا أشبه بأصلنا حيث أوجبنا الصوم على الحائض مع استحالة الفعل منها [بمعنى ثبوت] الوجوب فى الذمّة .

فصل

فأما السكران فقد نصَّ أحمد أن القلم يجرى عليه ، وكذلك الشافعى ، وهو قلم الإثم ، ليس مثل المغمى عليه والنائم ، فإن قلم الإثم مرفوع عنهما إجماعا ، وقال ابن عقيل وأكثر المتكلمين : هو غير مكلف ، وينبغى أن يخرّج فى لحوق المأثم[3] له روايتان[4]

---

(١) من الآية ٤٣ من سورة النساء

(٢) ساقطة من ب

(٣) فى ب « التأثيم » .

(٤) فى ب « له بأفعاله روايتان » .

فصل

إذا كان المأمور به بعضه واجبا و بعضه مستحبا كقوله (وافعلوا الخير[(١)]) وقوله « دَعْ مايَرِيبُكَ إلَى مَالاَ يَرِيبُكَ » ونحو ذلك ، وهو كثير فى الكتاب والسنة ، فقد قال بعضهم : إن حُمل الأمر على الوجوب [خرجت منه المستحبّات] و إن حمل على الندب خرجت منه [الواجبات] مع أنه تحكم ، وإن حمل عليهما لزم حملُ اللفظ على حقيقته [ومجازه أو على حقيقتيه[(٢)]] قال [ابن عبدالسلام فى قواعده] : والحمل على الوجوب مع التزام التخصيص أولى ؛ لأن الغالب على صيغة الأمر الإيجاب، والغالب على العموم التخصيص ، فإن حَمْله على الغالب أولى .

[قلت[(٣)]] : الصواب أن يقال : الأمر عام فى كل ما تناوله لقيام المقتضى للعموم ، ثم لك مَسْلَكَان :

أحدهما : أن تقول : هو دالٌّ على القَدْر المشترك بين الوجوب والاستحباب ، وما امتاز به بعضها ـ من الإذن فى الترك والمنع منه ـ مستفادٌ من دليل منفصل ، وهذا وإن كان فيه تَجَوُّز عندمن يقول مطلق الأمر إيجاب فالمحافظة عليه أولى من تخصيصه بالأمور الواجبة فقط ، لأن ذلك يسقط فائدة هذا الخطاب فإنا لا نحمله إلا على ما علمنا [وجوده من غيره ، وما علمنا وجوده من غيره غنينا فيه] عن هذا الخطاب ولا يبقى للمخاطبة بمثل هذا فائدة ، ولأن معه قرينة [تنفى] عنه الوجوب ، وهو دخول ما علمنا عدمَ وجوبه ، وليس معه قرينة تنفى عنه العموم ، وحملُ كلام الله وكلام رسوله على ما يحصل بيانه بنفسه أولى من حَمْله على مالا يُعلم بيانُه إلا بأدلة

---

(١) من الآية ٧٧ من سورة الحج

(٢) إن قلنا إن الأمر حقيقة فى الوجوب مجاز فى الندب كان حمله عليهما فى هذه الصورة حملا للفظ على حقيقته ومجازه ، وإن قلنا إن الأمر حقيقة فى الوجوب وفى الندب جميعا كان حملا للفظ المشترك على حقيقتيه .

(٣) ساقطة من ب .

كثيرة سبق حَصْرُها ، [ولأنَّا لا نسلم] أن التخصيص فى الأوامر[١] أكثر من صَرْفها عن الوجوب ، وفى هذا المنع نظر ، [ولأن] فى مثل هذا يكون الخارج عن اللفظ العام أقلَّ من الداخل فيه ، لكثرة مسمى الخير وكثرة الرَّيْب[٢] ، وحملُ العام على مثل هذا ممتنع أو بعيد .

المسلك الثانى ـ وهو الأظهر [إن] شاء الله ـ أن تقول : هذا الأمر [إنْ] أريد به الوجوبُ فى الواجبات والاستحباب [فى المستحبَّات] لأن المقتضى لعمومه مطلقة ووجوبه فى الواجبات قائم ، ولا مانع من هذا المقتضى فيعمل عمله ، وإخراج بعض المأمورات منه أو إخراجه عن الوجوب مع ثبوت الوجوب إخراجٌ للمقتضى عن عمله .

وما ذكره من كونه جمعاً بين حقيقة ومجاز أو حقيقتين فعنه جوابان :

أحدهما : أن هذا لايضر ، فإن هذا جائز ، وغايته أنه نوع من المجاز ، والمصير إليه أولى؛ لأن التخصيص والندب مجازان أيضا ، لكن لادليل على ثبوتهما ، لأن الدليل المنفصل إنما أوجب إخراج بعضِ المأموربه أن يكون واجبا ، فيجب العملُ به هنا ، وما زاد [على ذلك] لا وَجْه لصرف الكلام [فيه] عن ظاهره ، فالمجاز الذى تبقى معه[٣] دلالةُ اللفظ أوفَرَ يكون الحمل عليه أولى .

ولابدَّ من تحرير هذا المقام ، إذله أن يقول : هذا مشترك .

الجوابُ الثانى ـ وهو أجود إن شاء الله ـ أن هذا ليس من باب استعمال اللفظ فى مفهومَيْه[٤] ، بل هو من باب تخصيص العام ، وذلك أن الأمر المتناولَ أفعالاً هو عامّ بالنسبة إلى تلك الأفعال ، فإخراجُ بعضها عن أن يكون واجبا

(١) فى ا « الأمر » وضمير « صرفها » يدل على أن أصل العبارة كما أثبتنا موافقا لما فى ب .

(٢) فى ا « وكثرة المراتب » خطأ ، وهو يشير إلى الحديث الذى أثره فى مطام المسألة وهو « دع مايريبك » .

(٣) فى ا « مع دلالة اللفظ » .

(٤) فى ب « فى مفهومه » بالإفراد ، وخطؤه ظاهر .

تخصيصٌ لدلالة الوجوب ، بل هو أقْوَى من تخصيص العام ، لأن التخصيص إخراجُ بعض الأفراد عن دخولها فى اللفظ مطلقا ، وهذا إخراجٌ للبعض من دخوله فى دلالة اللفظ ؛ فإن الأمر يدلُّ على الطلب وعلى المنع من الترك ؛ ويدلُّ على شمول هذين المعنيين لجميع الأفعال المأمور بها ، فثبوتُ المعنيين فى جميع الأفعال وثبوتُ أحَدهما فى الباقى إخراجٌ لبعض الأفعال من أحد مَعْنَيَىِ اللفظ ، وهذا أجودُ من إخراجه من جميع المعنى

وقد يقال : إن الأمر المتناول لأفعالٍ بمنزلة أمور متعددة ، فيجوز أن يُراد ببعضها ما لا يُراد بالآخر ، والأول أجود ، فإن هذا مبنىٌّ على أن اللفظ المجموع ليس كاللفظ المفرد فى [إرادة] مجموع [مَوَارده و] معانيه ، والأول يجعل اللفظ قد أريد به معنًى واحدٌ فى جميع موارده ، وأريد به فى البعض قدرٌ زائد على المعنى المشترك ، وذلك القدر الزائد هو من مدلولِ اللفظ ، وهذا نوع تخصيص وحاصله يرجع إلى [أن] صَرْفَ الأمر عن الإيجاب إلى الاستحباب نوعُ تخصيصٍ ، وإذا كان لابدَّ من تخصيص صيغة الأمر أو تخصيص صيغة المأمور به [بأن يحمل لفظ الأمر على بعض معناه فى جميع المأمور ، أو يحمل] على جميع معناه فى بعض المأمور ، فالقسم الثالث — وهو إخراج بعض معناه عن بعض المأمور — أولىٰ من هذين الوجهين لما فيه من قلَّة التخصيص ، ولما فى ذينك من كثرته ، ويُشبه هذا قولَ من يقول : إن اللفظ العام حقيقةٌ باعتبار ما دخَلَ فيه مجاز باعتبار ماخرج منه ، والذى أبَوْهُ فى حمل اللفظ[1] على معنييه أن يحمله على جميع مفهومَيْه الحقيقىِّ والمجازىِّ أو الحقيقيَّيْنِ ، وليس الأمر هنا كذلك ، فإنه يُحْمل على حقيقته فى بعض المواضع وعلى مجازه فى بعضها ، وهذا أقل محذورًا من إخراج ذلك البعض المجازىّ بالكلية ، والله أعلم بالصواب .

---

(١) فى ا « من حمل اللفظ — إلخ » .

فصل

فى الأقسام التى وردت بصيغة الأمر ، وليس المراد بها الأمر .

وهى خمسة عشر قسما ذكرها الرازىُّ فى الأوامر :

مسألة : فى استقرار الوجوب – إما أن تكون العبادة مُؤَقَّتة أولا ، فإن لم تكن [مؤقتة](1) ففى استقراره بمجرد وقوعه روايتان كالحج ، وهذا بناء على أن الأمر يقتضى الفَوْرِيَّة ، وإن كانت [مؤقتة استقرَّ] الوجوبُ بمجرد دخول الوقت ، فى المشهور من المذهب ، وفيه خلاف ، وإن تردَّدتِ العبادة بين التوقيت وعدمه كالزكاة انبنى(2) على هذا ، ونعنى بالاستقرار وجوبَ القضاء ، إذِ الفعلُ أداءً غيرُ ممكنٍ ولا مأثوم على تركه(3) .

مسألة : الآمرُ لابدَّ أن يكون أعْلى مَرْتبةً من المأمور ، من حيث هو آمر ، وإلا كان سُؤالاً وتضرعا ، ويسمى أمراً مَجازا ، هذا قول أصحابنا والجمهور ، وقال بعض الأشعرية : لا تشترط الرتبة .

مسألة : ليس من شرط الوجوب تحقُّقُ العقاب على الترك ، وهو قولُنا وقولُ القاضى أبى بكر بن الباقلانى(4) .

مسألة : الأمر الذى أريد به جوازُ التراخى – بدليلٍ ، أو بمقتضاه عند مَنْ يراه – إذا مات المأمور بعد تمكُّنه منه وقبل الفعل لم يكن عاصيا عند الأكثرين ، وقال قوم : يموت عاصيا ، واختاره الجُوَيْنى فى مسألة الفور والتراخى ، وحكى أن الأول مذهبُ الشافعى والمحققين من أصحابه فى الصلاة كقولنا ، وهو للمقدسى فى أوائله ، وهذا إنما يصح إذا جوزنا أن يكون الواجب متراخيا ، وكلامُ أكثر أصحابنا يقتضى أن هذا لا يجوز بحالٍ ، والقاضى فى الكفاية قد جوَّزه .

---

(١) ساقطة من ب
(٢) فى « ابتنى » .
(٣) لعل الأصل « ولا مأثم على تركه » .
(٤) هذه المسألة برمتها ساقطة من ا

فصل

قال القاضي : إطلاق القواعد يقتضي الوجوب لفعل ما يُوعَدُ عليه ، فإن عدلنا عنه في موضع فلدليلٍ ، وكلام ابن عقيل في العمدة يوافق ذلك ، أجاب بهذا لما استدل على وجوب [الإجابة إلى[1]] الوليمة بقوله : « مَنْ لم يجب فقد عصى الله ورسوله » قال : وهذا يدل على الوجوب لأنه توعَّد عليه بالمعصية ، فقيل له : لا يمتنع أن يتوعد عليه على طريق الاستحباب ، كما قال : « من سمع النداء فخرج من المسجد قبل أن يصلي فقد عصى أبا القاسم » وقال : « ليس منا من لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا » فأجاب بما تقدم ، وقد ذكر مثل ذلك في قوله : ﴿ ويمنعون الماعون ﴾[2] .

قلت : هذا ضعيف ، بل الوعيد نصّ في الوجوب لا يقبل التأويل ، فإن خاصَّة الواجب ما تُوعِّد بالعقاب على تركه ، ويمتنع وجودُ خاصة الشيء بدون ثبوته إلا في كلام مجاز .

فصل

صيغة الوجوب ينبغي أن تكون نصا في معنى الوجوب ، وذهبت طائفة من أصحابنا وغيرهم إلى أنها تحتمل توكيد الاستحباب ، كما في قوله: «حقُّكَ عليّ واجب» وذكر هذا التأويل في « غسل الجمعة واجب على كل مُحْتَلِم » .

فصل

فأما لفظ الفرض فقد قيل : إنه يقبل التأويل ، بمعنى التقدير ، واختلفت الرواية عن أحمد في صدقة الفطر : هل تسمى فرضاً؟ على روايتين ، ومَنْ قال ليست بفرض تأوَّلَ قول ابن عمر « فرضَ رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر »

---

(١) زيادة لا بد منها ليستقيم الكلام .

(٢) من الآية ٧ من سورة الماعون .

بمعنى قدَّر ، والأظهر أنها نصّ ، وقولهم «فرَضَ القاضى النفقة» و «فرض الصداق» لا يخرج عن معنى الوجوب ، وإن انضمّ إليه التقـدير ، وقال القاضى فى اختلاف الروايتين فى البحث مع الواقف وما قالوه من أن هذه اللفظة ترد مشتركة فى الوجوب والندب وغيره : فهذا لا يمنع من أن الصيغة كأسماء الحقائق كالأسد والحمار ، فإنها حقيقة فى البهائم ، ويراد بها الرجل بقرينة ، ومع هذا فلا يمتنع أن يكون إطلاقها لحقيقة البهيميَّة ، و يبطل بقوله: فرضت ، وأوجبت ، وألزمت ، فإن هذا يرد والمراد به الوجوب ، و يرد والمراد به الندب ، كقوله « غسل الجمعة واجب على كل محتلم » ومعناه وجوب اختيار ، وكذلك « فرضت » يحتمل الوجوب ويحتمل التقـدير ، كذلك ألفاظ الوعيد : ترد والمراد بها الوجوب والمندوب[١] ، قال الله تعالى ﴿ ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، الذين هم يُرَاءون و يمنعون الماعون﴾ وذلك مندوب إليه ، ومع هذا إطلاقه يقتضى الوجوب ، وكذلك ذكر فى العمدة ، وزاد عليه قوله « وما حقها ؟ قال : إطراق فحلها ، ومنحة لبنها يوم وردها » قال : فتوعد [على][٢] هذا وهو مندوب إليه ، ومع هذا إطلاقه يقتضى الوجوب .

فصل

قال القاضى : العبادة كل ما كان طاعة لله أو قربة إليـه أو امتثالاً لأمره ، ولا فرق بين أن يكون فعلا أو تركا ، فالفعل كالوضوء والغسل والزكاة وقضاء الدَّين ، والترك كترك الزنا وترك أكل المحرّم وشربه ، وترك الربا ، و إزالة النجاسة ، فأما الترك فلايفتقر إلى النية بمنزلة ردِّ المغصوب و إطلاقِ المحرِم الصيدَ وغسل الطيب عن بدنه [وثوبه] ؛ لأن ذلك كله طريقه الترك ، فيخالف الوضوء ؛ لأنه فعل مجرَّد ليس فيه ترك ، وقال أصحاب أبى حنيفة : الوضوء ليس بعبادة من شرطها النية ،

---

(١) دقة المقابلة تقتضى أن يقال « الوجوب والندب » .

(٢) زيادة لابد منها ليستقيم الكلام .

وأفْسَدَه ، وقال : سقوط النية فى صحة الفعل المأمور به لا يدل على أنه ليس بعبادة ، كما لايدلُّ على أنه ليس بطاعة [وقربة] .

فصل

قال القاضى فى الحـدود ، وكذلك ذكر فى مسألة المأمور به أمْرَ [ندبٍ] : أن كلَّ طاعةٍ فهو مأمور به ، الطاعةُ : موافقةُ الأمرِ ، والمعصيةُ : مخالفةُ الأمرِ ، وقال على ظهر المجرد[١] : حدُّ الأمرما كان المأمور بفعله ممتثلا ، وليس حده ما كان طاعة ؛ لأن الفعل يكون طاعة بالترغيب فى الفعل [وإن لم يأمر به] كقوله « مَنْ صلى غَفَرْتُ له ، ومن صام فقد أطاعنى » ولا يكون ذلك أمراً .

مَسْألة : قال ابن عقيل: التفاضل فى العقاب والثواب لا يُعْطِى التفاضل فى حقيقة الإيجاب الذى هو الاستدعاء؛ لأنه إذا لم [يفسخ] فى الإخلال بواحد منهما فلا يعاقب على الإخلال بواحد منهما ، وكان [سبحانه] لو رفَعَ العقاب رأساً والثواب لماارتفع صحة قوله أوْجَبْت وحَتَّمت ، وصح أن يَقُوم بنفسه حقيقة معقولة، وهذا قولُ ابن الباقلانى فى أنّ الإيجاب لايستلزم العقاب ، وقال أبوالمعالى والغزالى: لا يُعْقَل الوجوب إلا مع استحقاق العقاب على الترك .

مَسْألة : الأمر يتناول المعدوم ، بشرط أن يوجد ، وبه قالت الشافعية والأشعرية ، خلافاً للحنفية والمعتزلة لا يتناو[لُه] وإنما يثبت الحـكم فيه إذا وجـد بالقياس ، وقالت طائفة : إن [كان] هناك موجودٌ يتناوله الخطابُ دخل فيـه المعدومُ تبعاً ، وإلاّ فلا ، حكاه أبو الخطاب، وقال بعضهم : يتناول المعدوم ، ويكون إعلاماً ، لا إلزاماً [وزيَّفَ] ابن برهان من قال من أصحابه وغيرِهم : بشرط الوجود

---

(١) فى ب « على ظهر الجزء » تحريف ، وعادة الشيخ أن يقول « فى مقدمة المجرد » .

وترجَمَ المسألةَ بأن المعـدوم مأمور ومَنْهيٌّ ، وزيف الجويني ذلك ، وقال : بل حقيقةُ المسألة أن المعـدوم هل يتصور آمراً ولا مأمور ، وهو مشكل [ح] قال ابن الباقلانى فى مسألة أمر المعدوم : دليلُنا إجماعُ الأمّة [على] أن الله سبحانه أمَرَ أمة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه العبادات ودخَل فيها مَنْ كان موجوداً [فى تلك الحال] ومَنْ كان غير موجود فى تلك الحال ، فإن من وُجد بعدهم ما أمروا بأمر آخَرَ ، بل هم مأمورون بالأمر الذى أمِر به النبيُّ صلى الله عليه وسلم وأصحابُه ، وهذا مقتضى ما نَقَله الأشعريةُ[1] مصارعةً المعتزلة .

فصـل

أمر الصبى بشرط البلوغ وأمر المجنون بشرط الإفاقة بمنزلة أمر المعدوم بشرط الوجود ، ذكره ابن عقيل ملتزما له ، وقال : إن دعوى الإجماع على خلافه باطلة ، وعلى قياس هذا جميعُ شروط الخِطَاب [وموانعه] من النوم والسُّكر والإغماء والغيبة ، وقد ذكر الغيبة فى أثناء المسألة مستشهدا بها ، وقال أيضا : ما الذى ينكر من صَرْف الخطاب إلى [مَنِ] المعلومُ أنه يبلغ و يعقل وتتكامل شروطُ التكليف فيه ، وذكر فى أثناء المسألة أن تعلُّقَ المدح والذم به كتعلق الأمر والنهى ، ومَنَع قولهم لا يصح أن يكون الآمر معدوما بأنه يصح أن يكون معدوما حين تعلُّق أمره بالمأمور مع كونه [آمرا] حقيقة ، مستندا إلى وجوده ، لـكن ابتداء لابدَّ فيه من وجود الآمر ، كما [أن انتهاءه] إلى المأمور لابدَّ فيه من وجود المأمور ، فالانتهاء فى هذا كالابتداء فى ذلك .

مسـألة : يدخل [النساء] فى خطاب الذكور الذى هو نحو : المؤمنين ، [والقائمين] وافعَلُوا ، ولا تفعلوا ، ونحوه عند أصحابنا [ح] والحنفية ، فيما ذكره البستى ، قال [القاضى : ذكره شيخنا ، وأومأ إليه أحمد ، وهو ظاهر كلامه ، وبهذا قال ابن داوود وبعض الحنفية [ح] والـكرامية فيما حكاه الحلوانى

---

(١) فى ا « ما نقله متأخرو مصارعة المعتزلة » وما أثبتناه موافق لما فى ب .

وقالت الشافعية والأشعرية وأكثر الحنفية : لا يدخلون [ح ز] وهذا الذى ذكره التميمى ، وحكى أبو الطيب مثل مذهبنا عن بعض أصحابهم وعن أبى بكر بن داود وأصحاب أبى حنيفة ، واختاره أبو الخطاب كمذهب المخالفين ، وقال : هو الأقوى عندى ، لكن ننصر قول شيخنا [رياضةً] وذكر الأدلة ، ونصر الجوينىّ الثانى كمذهب أصحابه وضعف الأول جدا [ر ، و] وقال الحلوانى عن أحمد ما يقتضى أنه لا يدخل النساء فى خطاب الرجال ، لأنه قال فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « لا يحل لواهب أن يرجعَ فى هبته إلا فيما أعطاه الوالد لولده » : إن الوالدة لا تملك الرجوع فى الهبة .

فصل

فإن [جاء] المذكر بلفظ الواحد ، مثل قوله « إذا جاء مسلم فأعطِه درهما » فذكر الحلوانى وغيره فى المسألة فى هذه الصورة احتمالين ، ولفظُه : واحتجوا بأنه لفظ موضوعٌ للمذكور فلا يدخل فيه الإناث كلفظ الواحد ، وقال فى الجواب : يحتمل ألاَّ نسلم [الحكم فى الأصل ، وإن سلمناه ، ثم فرَقَ] .

مسألة : يدخل الكفار فى مُطْلق الخطاب بلفظ « الناس » و « يا أولى الألباب » ونحوه فى أصح الروايتين ، وبها قال الشافعى وأكثر الشافعية [ر] وبعض المالكية ، والرازى ، والكرخى ، وجماعة من الحنفية ، والمتكلمون من المعتزلة والأشعرية ، والرواية الأخرى عن أحمد لا يدخلون فى الأوامر بالفروع ، وإنما يتناولُهم خطاب الإيمان والنواهى [ر] وهو الذى ذكره القاضى فى مقدمة المجرد ، فقال : الكفار مخاطبون بالإيمان ، وأمَّا العبادات من الصَّوْم والصلاة والزكاة فقال شيخنا : إنهم مخاطبون[1] بذلك ، وقال أحمد فى رواية عبد الله : معنى قوله ﴿ لم نك من المُصَلِّين[2] ﴾ يعنى من الموحدين ، وذكر بعضُ أصحابنا فيها ثلاث

---

(١) فى ب « إنهم غير مخاطبين بذلك » . (٢) من الآية ٤٣ من سورة المدثر

روايات كالمذاهب الثلاثة ، الثالثة لا يخاطبون بشيء ، وبها قال الجرجانيُّ الحنفى [ح ، ر] وبعض المالكية ، وبعض الشافعية ، واختاره الشيخ أبو حامد [منهم] وقال بعض الحنفية : لا يخاطبون بالفروع على الإطلاق ، وفصّل الجُوَيْنى فى ذلك تفصيلا محققا [ح ز](١) [وقال والد شيخنا](٢) : وذكر الرازى فائدة هذه المسألة .

فصـل

خطابُ الله لأهل الكتاب وبنى إسرائيل فى القرآن على وجهين :

أحدهما : خطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم تسليما ، مثل قوله فى سورة البقرة ﴿ يا بنى إسرائيلَ اذْكُرُوا نعمتى التى أنعمت عليكم ﴾(٣) إلى قطعة من السورة ، وكذلك فى آل عمران والنساء ﴿ يا أهل الكتاب لا تَغْلُوا فى دينكم ﴾(٤) ﴿ يأيها الذين أوتوا الكتاب آمِنُوا بما نَزَّلْنَا ﴾(٥) ونحو ذلك، فهذا حُكْمُ [سائر] الناسِ فيه حكم بنى إسرائيل وأهلِ الكتاب : [إن شركوهم] فى المعنى دخلوا ، وإلا لم يدخلوا ، لأن بنى إسرائيل وأهلَ الكتاب صِنْفٌ من المأمورين بالقرآن بمنزلة خطابه لأهل أُحُدٍ وعتابه لهم فى قوله ﴿ إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا ﴾(٦) إلى أواخر السورة ، أو خطابه لأهل بدر بقوله ﴿ فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ﴾(٧) [وبمنزلة] قوله ﴿ قل للذين كفروا إن يَنْتَهُوا يغفر لهم ما قد سلف ﴾(٨) ونحو ذلك ، فإن الخطاب المواجَه به صنفٌ من الأمة المدعوة أو شخصٌ [يشمل] سائر المَدْعُوِّينَ ، وهذا نظير خطابهِ لواحد من الأمة [المدعوة] فإنه [يثبت الحكم]

---

(١) فى ا هنا زيادة نصها « وذكر بعض أصحابنا فيها ثلاث روايات الثالثة لايخاطبون بشيء » وقد تقدمت هذه العبارة فى النسخة قبل أسطر قليلة ، لذلك لم نر إلحاقها بالأصل فى هذا الموضع أيضا

(٢) هذه الجملة فى ا وحدها . (٣) الآية ٤٠ من سورة البقرة

(٤) من الآية ١٧١ من سورة النساء (٥) من الآية ٤٧ من سورة النساء

(٦) من الآية ١٢٢ من سورة آل عمران (٧) من الآية ٦٩ من سورة الأنفال

(٨) من الآية ٣٨ من سورة الأنفال

فى حق مثله ، إذ الأمر تارة يتوجَّه إلى الأمة المدعوَّة ، وتارةً [يتوجه] إلى الأمة المجيبة ، ثم الشُّمولُ هنا : هل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبارِ العقلى ؟ فيه الخلاف المعروف ، وسرُّه أن المخاطِبَ قصَد بنفس ذلك الخطاب الخاصِّ فى اللغة العمومَ أولم يقصد به إلا الخاصَّ لـكن قصَد العموم من غير هذا الخطاب، وعلى هذا يُبْنَى (١) استدلالُ عامة الأمة على حكمنا بمثل قوله ﴿ أتأمرون الناسَ بالبرِّ وتنسَوْنَ أنفسكم(٢) ﴾ فإن هذه الضمائر جميعها مع بنى إسرائيل .

فأما خطابُه لهم على لسان موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام فهى مسألة شَرْعُ مَنْ قَبْلنا ، والحـكُمُ هنا لا يثبت بطريق العموم الخطابيِّ قطعا ، لـكن يثبت بطريق الاعتبارِ العقلى عند الجمهور ، كما دلَّ عليه قوله ﴿ لَقَدْ كان فى قَصَصِهِمْ عِبْرَة لأولى الألباب (٣)﴾ وقوله ﴿ فجَعَلْناهاَ نَـكَالاً لما بين يديها وما خَلْفَهَا(٤)﴾ وقوله ﴿ فاعْتَبِرُوا ياأولى الأبصار(٥)﴾ ونحو ذلك ، وهذا ينتفع به ، ويحتاج فى أكثر المواضع إلى أصل آخر يعم هذا وغيره ، وهو أن الحمْدَ والذم إذا كان على جنس [فعلٍ قد] عُلِّق به ثوابٌ أو عقاب فإنه يحصل للمـكلف من ذلك الجنس بقدر نصيبه منه ، فإن قام به البعض استوجَبَ بعضَ الثواب إذا لم يكن فعل البعض شرطاً فى فعل البعض كصوم طرَفَى النهار مثلا ، والغالب فى الذم عدمُ الارتباط ، وفى الحمد قد يَقَعُ الارتباط ، فإن استحقاق الذم على المعصية ليس مشروطاً فى الغالب بمعصية أخرى ، بخلاف استحقاق الثواب على الطاعة ، فإذا ذُمُّوا على جنس فعل ذُمَّ قليله وكثيره ، ثم ذلك الجنس قد يشمله اللفظ وهو ظاهر كقوله ﴿ وَلاَ تَلْبِسُوا الحق بالباطل وتـكتموا الحق(٦)﴾ ﴿ أتأمرون الناس بالبر(٧)﴾ وقد لا يشمله اللفظ

(١) ف ا « ينبنى » .
(٢) من الآية ٤٤ من سورة البقرة
(٣) من الآية ١١١ من سورة يوسف
(٤) من الآية ٦٦ من سورة البقرة
(٥) من الآية ٢ من سورة الحشر
(٦) من الآية ٤٢ من سورة البقرة
(٧) من الآية ٤٤ من سورة البقرة

إلا بطريق العبرة كما فى قوله ﴿ قالوا نؤمن بما أنزل علينا ، ويكفرون بما وراءه[١] ﴾ ونحو ذلك ، وقد يكون الشمولُ هنا بالعموم العرفى ، كما فى قوله « قنطار » و« دينار » و « أف » ونحو ذلك .

فالحاصلُ أنّ العموم يكون للأشخاص تارة ، وللأعمال تارة أخرى ، وفى كلا الموضعين يعم بالوضع اللغوى ، أو بالعادة العرفية ، أو بالعبرة العقلية ، فصار لغةً[٢] وعرفاً وعقلاً ، ويترتّبُ على عموم الفعل أنه عمومٌ مطلقٌ أو مشروط بالاقتران ، وإذا كان مطلقا فحيث وُجد بعضُ الفعل المشمول [تبعه] الحكم[٣] .

مَسْأَلة : الأمر بالشيء نهى عن ضده من طريق المعنى دون اللفظ فى قول أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة والشافعى والكعبى [ح] ومالك . وقالت الأشعرية : هو نهى عنه من جهة اللفظ ، بناء على أصلهم أن الأمر والنهى لا صيغة لها ، وقال سائر المعتزلة وبعضُ الشافعية : لا يكون نهيا عن ضده ، لا لفظاً ولا معنى ، قال القاضى : بناء على أصلهم — يعنى المعتزله — فى اعتبار إرادة الناهى ، وذلك غير معلوم عندهم ، وأما قول بعض الشافعية فحكاه ابنُ عقيل ، وقال ابن برهان : هو بناء على مسألة ما لا يتمّ الواجب إلاّ به [ح] وقال القاضى فى مسأله الوجوب : الأمر إذا كان مُضَيَّقًا كان نهيا عن ضده ، والذى اختاره الجوينى أن الأمر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده لا لفظا ولا معنى ، وزيَّفَ قول أصحابه[٤] بأن عين الأمر[٥] بالشيء نهى عن ضده ، قال : لأن المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بافْعَلْ مغاير للمعنى القائم بالنفس المعبَّر عنه بلا تفعل ، قال : ومن أنكر هذا فقد باهَتَ وسقطت مكالمته ، وحكى عن ابن الباقلانى والمعتزله [نحو قولنا] وأن الأمر بالشيء نهى عن ضده تَضَمُّنا بعد ما وجَّه قول أصحابنا بأنهم قَدَّروا عين الأمر نهيا، وأنهم زعموا أن

(١) من الآية ٩١ من سورة البقرة

(٢) فى ا « فصار لغة عرفا وعقلا » بدون واو قبل عرفا ، وقد يكون لها وجه .

(٣) فى ب « تبعه حكمه » .

(٤) فى ب « وزيف قول أصحابنا » .

(٥) فى ب « بأن غير الأمر — إلخ » تحريف .

اتِّصافه بكونه أمرا نهيا كالكون الواحد المتصف بكونه قريبا من شخص بعيدا من غيره .

[ح] فصل

فأما أمرُ الندبِ فهل يكون نهيا عن ضده على طريق الندب ؟ فيه قولان ، والإثباتُ قولُ ابن الباقلانى ، والنفى قول الأشعرى مع موافقته فى أمر الإيجاب .

مسألة : الفرضُ والواجبُ سَوَاء [ح] وهو الذى ذكره فى مقدمة المجرد ، وبه قالت الشافعية ، وعنه الفرضُ آكدُ [و] ونصرها الحلوانى ، وبه قالت الحنفية ، وهو على قولهم وروايتنا هذه : ما ثبت بدليل مقطوع به ، وقيل : هو ما لا يسقط فى عَمْدٍ ولا سَهْو ، وحكى ابن عقيل روايةً ثالثة أنَّ الفرض : ما لزم بالقرآن ، والواجب ما كان[1] بالسنة [ح] وهذه هى ظاهر كلام أحمد فى أكثر نصوصه ، وقد حكاها ابن شاقلاَّ[2] ، وهذا القول فى الجملة اختيارُ القاضى وغيره ، قال القاضى فى مقدمة المجرد : الفرض والواجب سواء لا يختلفان فى الحكم ولا فى المعنى ، وهما اسم لما يلزمُ فعله ويعاقَبُ على تركه ، واختلفت الرواية [عنه] فى أوامر الرسول : هل تُسمى فرضا أم لا ؟ فقال فى رواية الأثرم : لا أقول فرضا [إلا] ما كان فى كتاب الله ، وسمَّاه فى موضع آخر فرضا ، وقال فى كتاب اختلاف الروايتين [فى الفرض والواجب][3] : هل ذلك عبارة عن شىء واحد أم لا ؟ فقال فى رواية ابن داود وابن إبراهيم[4] : المضمضةُ والاستنشاق لا تسمى فرضا ، ولا يسمّى فرضاً إلا ما كان فى كتاب الله ، وكذلك نقل المروذى عنه وقد سُئِل عن صَدَقة الفطر : أفَرْض هى ؟ قال : ما أجترئ أن أقول : إنها فرض ، قال : فقد منع من الاسم

---

(١) فى ا « والواجب ما لزم بالسنة » .

(٢) ابن شاقلا : أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد ، البغدادى ، البزار ، شيخ الحنابلة فى وقته ، كان صاحب حلقة للفتيا فى جامع المنصور ، وتوفى كهلا فى رجب من سنة ٣٦٩ .

(٣) هذه العبارة ساقطة من ا .

(٤) فى ا « أبى داود وإبراهيم » .

مع قوله بوجوبها ، وكذلك نقل الميمونى وقد سئل : هل يقال برُّ الوالدين فرض ؟ قال : لا ، ولكن أقول : واجب ، ما لم يكن معصية ، قال القاضى : فظاهر هذا الفرق بين الفرض والواجب ، وأن الفرض عبارة عن الواجب الذى هو [فى] أعلى المنازل ، وهو معرفة الله تعالى ، والفرائض التى تثبت بالاستفاضة والنقل المتواتر ، والواجب : الذى ليس بفرض عبارة عما كان فى [أدنى منازله] وهو ما ثبت من جهة الاجتهاد ، وساغ الاجتهاد فى تركه مثل المضمضة والاستنشاق وصدقة الفطر ، أو يثبت من المكلف على نفسه من غير إيجاب الله مثل النُّذور وما يوجبه على نفسه بالدخول فيه ، وقد نقل عبدُ الله [عنه] وأبو الحارث عنه : كل ما فى الصلاة فرضٌ ، فظاهرهذا أن التسبيح فى الركوع والسجود والتكبير غير تكبيرة الإحرام وقول « سمع الله لمن حمده » والتشهد الأول ونحو ذلك مما هو واجبٌ وثبت من طريق [يسوغ] فيه الاجتهاد ، أنه يسمى فرضاً ، فعلى هذا الفرض والواجب سواء . والأول اختيار ابن شاقلا .

مسألة : الأمر لا يتناول المكروهَ فى قول أصحابنا والشافعية والجرجانى الحنفى ، وقال الرازى : يتناوله ، وذلك كاستدلالهم على صحة طواف المحدِثِ بمطلق قوله ﴿ ولْيَطَّوَّفُوا بالبيت العتيق ﴾[1] وكالاستدلال على أن الترتيب لا يجب بآية الوضوء إذا قَدَّرنا أنه لا دلالة فيها على الترتيب ، ونحو ذلك .

فصل

رفع إجْزَاء الفعل — كقوله « لاَ تُجْزِئُ صلاةُ رجلٍ لا يقيم ، فيها صُلْبَهُ » و « لا تُجْزِئُ صلاةٌ لا يقرأ فيها بأمِّ الكتاب » مقتضى كلام أصحابنا أنه نَصٌّ فى عدم الامتثال ، فلا يسوغ صرفه[2] إلى عدم إجزاء الندب ، وينبغى أن يُقَيَّد

---

(١) من الآية ٢٩ من سورة الحج

(٢) فى ا « فلا يجوز صرفه — إلخ » .

ذلك بما إذا لم يعلم أن الأمر استحباب ، فإنه قد جاء فى حديث محمد بن كعب موصولا وموقوفا على ابن عباس « أيّما صبى حج به أهلُه ثم مات قبل أن يبلغ فقد أجزأ عنه [وأيما عبد حج] به أهله ثم مات قبل أن يعتق فقد أجزأ عنه .

[ح] فصل

نفى قبول الفعل – كقوله « لا يقبل الله صلاةً بغير طهور ، ولا صَدَقة من غُلُول » و « لا يقبل الله صلاةَ حائضٍ إلا [بخمارٍ] و « من أتى عَرّافا فصدّقه بما يقول لم تُقْبل له صلاةٌ أربعين يوماً » و « من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين يوما » و « أيُّما عبدٍ أبَقَ من مَواليه لم تقبل له صلاة » – قال ابن عقيل فى مسألة « النهى يقتضى الفساد » : الردُّ ضد القَبُول ، فالصحيح من العبادات لا يكون إلا مقبولا ، ولا يكون مردودا إلا و يكون باطلا ، قال : و إنما يلزم ذلك مَنْ يقول الصلاة فى الدار المغصوبة والسترة المغصوبة صحيحة غيرُ مقبولة ، وعندنا لا يعتدُّ بعبادة يعتريها أو [يَعْتَرِى] شرائطَهَا نهى الشرع ، ثم قال : على أن الردَّ يكون بمعنى الإبطال ، وحكى عن قوم أنهم يقولون : الرد ضدُّ القَبُول ، والعملُ على الوجه المنهيِّ عنه لا ثواب فيه ، لكنه صحيحٌ بمعنى أنه يُسْقط الفرضَ ، ولا ثواب إن كان عبادة .

مَسْأَلة : (١) – يجوز أن يأمر [الله] المكلفَ بما يَعْلم أن المكلف لا يمكن منه ويحَال بينه وبينه مع شرط بلوغه حالة التمكن ، ذكَرَه القاضى وأبو الخطاب ، قال – يعنى القاضى (٢) – بناء على أصلنا فى تكليف مالا يُطَاق ، وتكليفِ الكافر العبادات ، وهو قول الأشعرىِّ ومن وافقه من الشافعية وأبى

---

(١) فى ا « فصل » بدل مسألة .
(٢) هذه العناية ساقطة من ا

بكر الرازى والجرجانىّ [ومنعت] المعتزله من ذلك ، قال أبو الخطاب : وقالت طائفة : يتناول الأمرُ مَنْ هذه صفته بشرط زوال المنع .

[ز] والتحقيقُ أن هذه المسألة من جنس مسألة [نَسْخ] الشيء قبل وقت وجو به .

[ز] **مَسْأَلة** : أمرُ الله عبدَه بمايعلم أنه يمتنع منه صورتُها أن يقول له : إذا جاء الزوالُ فصلِّ ، وهو يعلم أنه يموت قبل الزوال ، فعندنا هذا أمْرٌ صحيح ، لأن من أصلنا أن فائدة الأمر [تنشأ] من نفس الأمر لا من الفعل المأمور به ، فيحصل اعتقادُ الوجوب والعزمُ على الطاعة ، و يكون سببه الامتحان والابتلاء ، وهو أحد ركنى الشرائع ، والركنُ الآخر تضمُّنُ الأفعالِ المصالح ، وينبغى على مَساق هذا أن نُجَوِّزه وإن علم المأمور أنه يموت قبل الوقت ، كما يجوز توبة المجبوب من الزنا والأقْطَع من السرقة ، ويكون فائدته العزمَ على الطاعة بتقدير القدرة ، والخلاف فى الجميع مع الْبَهشمية[1] وليست هذه المسألة مبنية على تكليف خلاف المعلوم ،ولا على تكليف المعجوز عنه ، وإن كان لها به ضَرْبٌ من التعلُّق ،لكن تشبه النسخ قبل التمكن ، لأن ذلك رَفْعٌ للحكم بخطاب ، وهذا رفع للحكم بتعجيز ، وقد نَبَّه ابنُ عقيل على ذلك،وينبنى على أنه قد يأمر بما لا يريد ، وكذلك القاضى نَبَّه فى الكفاية على الفرق بين هذا وتكليف ما يعجز عنه العبد مثل الطَّيَرَان والمَشْى على الماء وقَلْب العصا حية .

مَسْأَلة : أجمع الفقهاء والمتكلمون على أن المأمور يعلم أنه مأمور ، قال ابن برهان : [وصار] أبو هاشم إلى أنه لا يعلم ذلك حتى يمضى زمان الإمكان ؛

---

(١) البهشمية : نسبة إلى أبى هاشم بطريق النحت ، وذلك أن تأخذ أربعة أحرف من المركب ، أى أربعة شئت ، وترتبها على حسب ترتيبها فى المركب بحيث لا تؤخر متقدما ولا تقدم متأخرا ، وتبنيها على وزن جعفر ثم تنسب إليها ، وقد قالوا فى النسبة إلى عبد شمس وعبد القيس : عبشمى ، وعبقسى . وأبو هاشم رأس من رءوس المعتزلة .

هذا قوله وقول أكثر المعتزلة ، قال : لأن شرط الأمر [المكْنَةُ] والاستطاعة ، ولا نعلم دوام قدرته حتى يفرغ من المأمور به ، واختاره الجوينى [وزَيِّف] مذهب أصحابه .

مسألة : يجوز أن يأمر اللهُ المكلفَ بما يعلم اللهمنه أنه لا يَفْعَله ، نص عليه [ر] فى أمره ونهيه ، خلافاً للمعتزلة [ح] واستدلَّ عليه ابن عقيل بالإجماع على علمه بامتناع إبليس قبل أمره ، وذكر أن المسلمين أجمعوا على ذلك [وهم لا يخالفون فى هذه المسألة][(1)] وقد أنكر ابن عقيل وغيره هذه المسألةَ على هذا الوجه .

والتحقيق [أن] الخلاف فيها مع غلاة [القدرية] من المعتزلة وغيرهم ، وهم الذين يقولون : لم يعلم أفعال العباد حتى عملوها ، مثل معبد [الجهنى] وعمرو بن عُبَيْد وهم كفار .

مسألة : يجوز أن يَردَ الأمر مُعلّقاباختيار المأمور[(2)] ، ذكره القاضى وابن عقيل ولفظه : يجوز أن يَردَ الأمر من الله [معلقا] على اختيار المكلف ، و ينزل [مُفَوَّضة إلى اختياره] بناء على أن المندوب مأمورٌ به ، مع كونه مخيراً بين فعله وتركه [وبناء على أن المندوب مأمور به][(3)] قال : خلافاً للمعتزلة ، وهذه تشبه أن يقال للمجتهد : احكُمْ بما [شئت] و بَحْثُ أصحابنا فى المسألة يدلُّ على أنهم أرادوا أمر الإيجاب ، فلا يصح البناء على مسألة المندوب مأمور به ، بل حرف المسألة شيآن : أحدهما جواز عدم التكليف ، والثانى جواز تكليف ما يشاء [العبد] و يختاره ، فهى مسألتان فى المعنى جَمَعهما ابنُ عقيل ، وفى أثناء المسألة قد ذكر ابن عقيل ما يدلُّ [على] أنهم يمنعُون من أن يأمر المكلَّفَ بما يشاء ، وأن يأمره بما يراه بعقله بخلاف ما يراه من الأدلَّة السمعية ، فيكون الخلاف معهم فى أن يأمره بما يعتقده

---

(١) هذه الجملة ساقطة من ب .
(٢) فى ا « باختيار المكلف » .
(٣) هذه الجملة مكررة فى عامة النسخ .

أو بما يريده ؛ وأصحابُنا جَوَّزوا القسمين ، وهذه المسألة إن قيل فيها بالجواز العقلى فقريب ، وأما الوقوع ففيها نوع مخالفة لمسألة كل مجتهد مصيب مع إمكان الجمع .

مَسْأَلة: يجوز أن يردَ الأمروالنهى دائماً إلى غير غاية ، فيقول: صلوا مابقيتم أبدا ، وصوموا رمضان ماحييتم أبَدا؛ فيقتضى الدوام مع بقاء التكليف ، وبهذا قال الفقهاء والأشاعرة[1] من الأصوليين،حكاه ابن عقيل فى أواخر كتابه،ومنعت المعتزلة منه ، وقالوا: متى ورد اللفظ بذلك لم يقتض الدوام ، وإنما هو حَثٌّ عَلَى التمسك بالفعل [ح] وحَرْفُ المسألة أنهم لا يمنعون الدوام فى الدنيا ، وإنما يمنعون الدوام مُطْلقا ويقولون : لا بد من دار ثواب غير دار التكليف وجوبا على الله ، فيكون قوله « أبداً » مجازاً ، وموجَبُ قولهم أن الملائكة غير مكلفين ، وقد استدل ابن عقيل باستعباد الملائكة وإبليس .

مَسْأَلة : مسألة : قال ابن عقيل: يصح أن يُقارن الأمرُ الفعلَ حالَ وجوده ووقوعه من المكلف ، وليس من شرط صحة الأمر تَقَدُّمُه على الفعل ، قال : وبهذا قال كافة سلف الأمه وعامَّةُ الفقهاء ، وذهبت المعتزلة إلى إحالة ذلك ، ذكرها فى آخر الأوامر [ح] لفظ ابن عقيل : يصح أن يقارن الأمرُ الفعلَ حالَ وجوده ووقوعه من المكلف ، وليس من شرط صحة الأمر تقدُّمُه على الفعل ، وإذا تقدَّم على الفعل كان أمرا عندنا على الحقيقة أيضا ، وإن كان فى طيه[2] إيذانٌ وإعلامٌ ، على ما بينا فى أمر المعدوم ، وبهذا قال كافة سلفِ هذه الأمة وعامة الفقهاء ، وذهبت المعتزلة بأسْرِها إلى إحالة مقارنة الأمر وجودَ الفعل ، وأنه لابد من تقدمه ، ثم اختلفوا فيما يتقدَّم [به][3] هل هو بوقتٍ أو بأوقات كثيرة ؟ على مذهبين ، فالأكثرون جَوَّزُوا تَقَدُّمَه بأوقات كثيرة ، وبعضهم جوَّز تقدمه بوقتٍ واحدٍ ، وبعضهم علَّق تقديمه بأوقاتٍ على المصلحة ، وعلق بعُضهم جواز تقدمه بأوقاتٍ أن يكون فى تلك الأوقات كلها تتكامل شروطُ التكليف من العمل والصحة والسلامة

---

(١) فى ا « والأشعرية » . (٢) فى ا « فى ظنه » (٣) كلمة « به » ساقطة من ا .

وبَنَاه ابنُ عقيل على[أنه] مقدورٌ عندنا فى حال وجوده،لأن الاستطاعة مع الفعل ، فكما صح تناول القدرة له صح تناولُ الأمر له ،حتى إن بعض من قال بقولنا زعَم أن الأمر لا يكون حقيقـةً إلا إذا قارَنَ وجودَ الفعل ، ومتى تقدّم كان إيذانا [وإعلاما ، وعندما يكون بالتقدم إيذانا][1] وأمرا حقيقة ، قال : وإذا أردنا كشف ذلك أخرجناه إلى النطق ، ومعلوم أن الشارع فى الفعل مع شروع الآمر فى الأمر إذا تقدمه الإعلام بأنه سيأمره صح ذلك ، فليس فى وقوع الفعل المأمور به مع الأمر إحالة ، وهذا الـكلام يخالف قوله وقول غيره لا يصح الأمر بالموجود ، إلا أن يجمع بينهما بأن الممنوع إذاً ابتداء الأمر حال الوجود ، والمسوغ إذاً تقدم الأمر أو الإعلام ، ثم أنشىء[2] أمر آخر أو لم ينشأ مع الأمر الأول ، وقدصرح ابن عقيل بأن الأمر الواحد له حالان ، وأن هنا أمرين ، ويجمع بينهما بأن الممنوع الأمر الثـانى والمسوغ الأمر المحدث ، فإن بحث ابن عقيل يدل عليه ، ومما يبين لك أن المسألتين واحدة أن ابن عقيل قال : إن بعض من وافقنا على المقـارنة منع التقدم ، وقد عرف أن الذى منع التقدم هم الذين خالفوه فى صحة الأمر بالموجود ، وبناء المعتزلة ذلك على أنه ليس بمقدور فى حال وجوده ، فلا يكون مأمورا به ، لامتناع الأمر بما لا يطاق ، والجواب عنه ظاهر ، وبنوه على أنه لو كان مقدورا حال حدوثه لـكان مقدوراً حال بقائه لـكونه موجودا فى الحالين ، وأجاب ابن عقيل بأنه حال حدوثه مفعول متعلق بفاعل ، وحال بقائه غير مفعـول ولا متعلق بفاعل ، قال : وكما يصح عندنا وعندهم تعلق الإرادة بالفعل فى حال حدوثه وإن كان موجوداً فيها ولم يصح تعلقها به حال بقائه ، فبطل أن يكون حال الحدوث كحال البقاء ، وهذا الـكلام ضعيف ، بل هو مقدور ومراد فى الحالين

وبنوه أيضا على أن مقارنته له تبطل فائدته من الدلالة والترغيب والحث فإن

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) فى ا « ثم استثنى أمرا آخر » .

الحث على الواقع الموجود محال ، فأجاب بأن الأمر أمران ، وللأمر الواحد حالان ، فإذا تقدم كان حثا وترغيبا ودلالة ،وحال يخرج عن ذلك وهوحال المقارنة ، وكذلك الأمر المقارن للفعل يخالف الأمر المتقدم للفعل ، وفائدته أنه إذا كان هو المؤثر فى كونه قُرْبَة حسنا وجبت مقارنته له كما يجب ذلك فى الإرادة المؤثرة ، لأن المتقدم على الشيء لايؤثر فى حكم له فى حال وجوده

مَسْأَلة : لايصح الأمر بالموجود عند أصحابنا ، ذكرهُ القاضى وابن عقيل، والجمهور ، وأجازه بعض المتكلمين [ح] وهذا القول أجود والله أعلم .

وهذه تشبه إرادة الموجود ومحبة الموجود ، وتشبه مسألة افتقار الموجود إلى المؤثر وأن عليَّة الافتقار الإمكانُ أو الحدوثُ .

قال ابن عقيل : هذا ينبنى على أصل قد بان بهذا الفصل أن أصحابنا ذهبوا إليه ودانوا به ، وهو أن الأمر بالمستحيل لايجوز ، خلافا للأشعرية

مسألة : يصح أن يتقدم الأمر على الفعل [ح] بمدة طويلة وقصيرة على قول عامة الأصحاب كالمسألة بعدها ، ومنع منه المخالف فى التى قبلها ، وقال : إذا تقدم لم يكن أمرا ، بل هو إعلام [ر] ثم قال القاضى فى الكفاية : إنما يصح تقدمه زمنا يمكن معه الاستدلال به على الوجوب أو الترغيب ، فإن تقدم زيادة على ذلك الغرض جاز ، وإن كان لغير غرض فقد قيل : لا يجوز ، وهذا كلام أبى الحسين

مَسْألة :يجوز إذا أمر الله[1] عبده بعبادة فى وقت مستقبل أن يعلمه بذلك قبل مجيء الوقت، وقالت المعتزلة : لايجوز أن يعلمه بذلك [ح] وبناها ابن عقيل على التى قبلها ، وينبغى أن يكون الخلاف مع بعضهم ، لأن مأخذ هذه المسأله لايقتضيه أصول جميعهم ؛ وهم فرقة كثيرة الاختلاف ، وأصحابنا [ينصبون الخلاف[2]] مع مطلق الجنس ؛ لا مع عموم الجنس

---

(١) فى ا « يجوز أن يأمر الله ــ الخ » وما أثبتناه عن ب أدق .
(٢) هذه الجملة ساقطة من ا .

مَسْأَلَة : يجوز أن يقال [إن] بعض الواجبات أوجب من بعض (ر) وذكره جماعة من أصحابنا منهم الحلوانى [والقاضى وغيره][1] وبهذا قالت الحنفية وأبو بكر ابن الباقلانى (ح) وذكر ابن عقيل أن شيخه بنى ذلك على ما نصره من أن الفرض أعلى من الواجب ، قال : وقد نصرت أنا أن الفرض والواجب سواء ، ومنع بعض المتكلمين من ذلك ، واختاره ابن عقيل ، وبسط القول فيه (ح) قال الحلوانى والقاضى : وفائدة هذا أن أحدهما يثاب عليه أكثر من الآخر ، وأن أحدهما طريقه مقطوع به والآخر غالب ظن ، وحكى ابن عقيل الأول عن الحنفية ، والثانى جعله ظاهر مذهب أصحاب الشافعى حيث قالوا : إن الفرض والواجب سواء

مَسْأَلَة : إذا طول الواجب الذى لا حد له كالطمأنينة والقيام ونحوهما ، فالزيادة على قدر الإجزاء نفل ، ذكره ابن عقيل وأبو الخطاب والقاضى أبو يعلى فى العدة (ح) وفى الخلاف فى مسألة مسح الرأس ، وبه قال الجرجانى وأبو بكر بن الباقلانى وأكثر الحنفية والشافعية ، وقال أبو الحسن الكرخى : يقع الجميع واجبا ، واختاره بعض أصحابنا ، وزعم القاضى أنه ظاهر كلام أحمد ، وأخذه من نصوصه على أن الإمام إذا أطال الركوع فأدركه فيه مسبوق أدرك الركعة ، قال : ولو لم يكن الكل واجبا لما صح ذلك ، لأنه يكون اقتداء مفترض بمتنفل ، وهذا ليس بمأخذ صحيح ؛ لأن الكل قد اتفقوا على هذا الحكم مع خلفهم فى المسألة وفى مسألة اقتداء المفترض بالمتنفل ، نعم يصح أن يجعل هذا دليلا فى المسألة ، وللمخالف أن يجيب عنه بما هو مذكور فيها ، ولذلك ذكر ابن عقيل فساد هذا المأخذ واعتذر عن نص الإمام أحمد بكلام آخر ذكره ، وكذلك أبو الخطاب غلط شيخه فى ذلك (ح) قال ابن عقيل : نص أحمد لا يدلّ عندى على هذا ، بل يجوز أن يعطى أحد أمرين : إما جواز ائتمام المفترض بالمتنفل ، ويحتمل أن يجرى مجرى الواجب فى باب

---

(١) هذه العبارة ليست فى ب

الاتباع خاصـة ، إذ الاتباع قد يسقط الواجب كما فى المسبوق ومصلى الجمعة من امرأة ، وعبـد ومسافر ، وقديوجب ماليس بواجب كالمسـافر المؤتم بمقيم ، وقياس الزيادة المنفصلة — وهو فعل المثل — على الزيادة المتصلة ، فالأول أجمع عليه الفقهاء والمتـكلمون ، كذا قال ابن برهان ، ولم يحك الخلاف إلا عن الـكرخى ، وحكى المقدسى عن القاضى اختيار الوجوب(ح) وكذلك حكاه عنه الحلوانى ، ثم أيده فى كتاب العمدة ـ أعنى القول الثانى ـ قال الحلوانى فى مسألة الواجب الذى لاحد له إذا طوله : وقال بعض أصحابنا يكون واجباً ، وهو اختيار القاضى أبى يعلى ، وكذلك حكاه المقدسى عن القاضى، وكذا ذكره القاضى فى العمدة أنه يكون الجميع[1] واجباً ، وكذلك حكى القاضى عن بعض الشافعية أن جميع الركوع فرض وإن طوله ، وأن جميع القراءة فرض وإن قرأ القرآن فى صـلاته ، وذكر الحلوانى فى دليل المخالف ما أخذه القاضى من كلام أحمد .

مسألة : إذا ورد الأمر بهيأة أو صفة لفعل ودل الدليل[2] على أنها مستحبة جاز التمسك به على وجوب أصل الفعل، لتضمنه الأمر به ؛ لأن مقتضاه وجوبها، فإذا خولف فى الصريح بقى المتضمن على أصل الاقتضاء ، ذكره أصحابنا ، ونص عليه أحمد حيث تمسك على وجوب الاستنشاق بالأمر بالمبالغة ، وقالت الحنفية فيما حكاه الجرجانى : لا يبقى دليلا على وجوب الأصل .

(ح) وحقيقة المسألة أن مخالفة الظاهر فى لفظ الخطاب لا يقتضى مخالفة الظاهر فى فحواه ، وهو يشبه نسخ اللفظ ، هل يكون نسخا للفحوى ، وهكذا يجىء فى جميع دلالات الالتزام ، وقول المخالف [متوجه] وسرها أنه هل هو بمنزلة أمرين أو أمر بفعلين أو أمر بفعل واحد ولوازمه [جاءت] ضرورةً ، وهو يستمد من « الأمر بالشىء نهى عن أضداده »

---

(١) فى ا « أنه يكون الـكل واجبا »

(٢) فى ا « دل الدليل » بلاواو .

[زو] مَسْأَلة : العبادةُ الموسَّعَة كالصوم والصلاة لا يصير نفلها بعد التلبس به واجبا ، و به قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : يلزم بالشروع

مَسْأَلة : إذا عبَّر عن العبادة بمشروع فيها دلَّ ذلك على وجوبه ، مثل تسمية الصلاة قرآنا بقوله (وقرآن الفجر)[1] وتسبيحا بقوله (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب[2]) وكالتعبير عن الإحرام والنُّسُك بأخذ الشعر بقوله (محلقين رؤسكم ومقصرين)[3] ذكره القاضى (ح) وابن عقيل ، ولم يحك خلافا

مَسْأَلة : مالا يتمُّ الواجبُ إلا به ويدخل فى قُدْرة المكلف فهو واجب ، و به قالت الشافعية ، ذكرهُ ابن الخطيب[4] خلافا لمن منع من ذلك ، وقال : ليس بواجب ،وهم أكثر المعتزلة ، وفرق ابن برهان بين ما كان شرطا شرعيا كالطهارة للصلاة والستارة ونحوها فجعله مأمورا به ، و بين ما يقع ضرورة الإتيان بالمأمور كغَسْل جزء من الرأس و إمساك جزء من الليل فلم يجعله واجبا ولا مأمورا به ، وكذلك ذكر الجوينى نحو ذلك ، وأشار إلى أنه فى معنى كون الأمر بالشىء هل يكون نَهْيا عن ضده (ح) وحقّق ابن عقيل ذلك تحقيقا حسنا .

فصل

مالا يتم الواجب إلا به ، للناس فى ضَبْطه طريقان :

أحدهما : وهو طريق الغزالى وأبى محمد وغيرهما ـ أنه ينقسم إلى غير مقدور للعبد كالقدرة والأعضاء وفعل غيره كالإمام والعَدَد فى الجمعة فلا يكون واجبا ، وإلى ما يكون مقدورًا له كالطهارة وقَطْع المسافة إلى الجمعة والمَشَاعر فيكون واجبا ، وهذا ضعيف فى القسم الأول إذ لا واجب هناك ،وفى الثانى باكتساب المال فى الحج والكفارات ونحو ذلك .

---

(١) من الآية ٧٨ من سورة الإسراء (٢) من الآية ٣٩ من سورة ق
(٣) من الآية ٢٧ من سورة الفتح
(٤) فى ب « ابن الخطاب » وربما كان محرفا عن « أبو الخطاب » .

الطريق الثانى : أن مالا يتم الوجوبُ إلا به فليس بواجب كالقسم الأول وكالمال فى الحج والكفارات ، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب مطلقا ، وهذه طريقةُ الأكثرين من أصحابنا وغيرهم ، وهى أصح .

وهذه الأمور الملازمة للواجب أقسام ، لأنه إما أن يجب وجودُها قبله كالمشى إلى الجمعة ، أو بعده كإمساك جزء من الليل فى الصوم ، أو مقارنا له كالاستقبال والطهارة ، أو يمكن فى الثلاثة كغَسْل بعض الرأس فى الوجه ، أو يكون مبهما كصلاة أربع صلوات إذا نسى صلاة من يوم لا يعلم عَيْنها .

ثم الذى يجب أن يقال فى هذه المسألة : إن الواجب له معنيان : أحدها الطلب الجازم ، والثانى المعاقبة والذم على الترك ، والوجوب عند الجمهور من أصحابنا وغيرهم يتصور بمجرد القسم الأول ، فيكون وجوب هذه اللوازم من باب الأول، لا الثانى، إذ لا يعاقب المكلف على ترك هذه اللوازم ، بدليل أن من بعدت داره عن المسجد أو مكة لا تزيد عقوبتُه على عقوبة من قربَتْ داره ، وإن كان ثوابُهُ على الفعل أكثرَ[١] إلاَّ أن يقال : قد تكون عقوبة من كثرت واجباته أقلَّ من عقوبة من قَلَّت ، وعلى هذا فقولُ من قال « يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب » صحيحٌ ليس كما أنكره أبو محمد متابعةً للغزالى وغيره ، وكذلك [مسألة[٢]] ما لا يتم اجتنابُ المحرَّم إلا باجتنابه سواء ، وقد يقال أيضا : هذه اللوازم[٣] تجبُ وجوباً عقلياً ، لا وجوبا طلبيا ، ولا عقابيا ، فإن هذا نوع ثالث ، كما يجب لمن أراد الأكل تحريك[٤] فمه ، أو لمن أراد الكلام تحريك آلاته ، فهذا وجوبٌ عادىٌّ لا شرعى ، وهذا الوجوب لا ينكره عاقل ، كما أن الوجوب العقابىَّ لا يقوله

---

(١) فى ب « وإن كان ثوابه أكثر على الفعل » .
(٢) هذه الكلمة ساقطة من ا .
(٣) فى ا « وقد يقال أيضا لهذه اللوازم » .
(٤) فى ب « لمن أراد تحريك الأكل فمه » سهو .

فقيه ، يبقى الوجوب الطلبي ـ وهو محل النزاع ـ وفيه نظر ، ويشبه أن يقول : هو مطلوب بالقصد الثانى ، لا الأول .

ومما يُوَضِّحُ[١] الفرقَ بين الوجوب الطلبي والعقابي: أن مَنْ قال « يجب بالعقل توحيد الله وشكره ، ويحرم به الكفر والزِّنا والظلمُ والكذب » لا يلزمه أن يقول يعاقَبُ عليه فى الآخرة للنصوص السمعية ،و إن كان تاركا للواجب وفاعلا للمحرم، والخلاف فى المسألة مشهور مع الجوينى وغيره[٢] .

فصل

فأما إذا كان الافتقار إلى التمام للجهل[٣] كما لو اُشتبه الواجبُ بغيره كالناسى لصلاة لا يَعْلم عَيْنَها ، أو المحرَّمُ بغيره كمن اشتبهت عليه أختُه بأجنبية ، فعلى قول أبى محمدوغيره الجميعُ محرَّم وواجبٌ ، وعلى القول الآخر أحدها هو الواجب فى الحقيقة ، والآخر يثبت فيه أَحَدُ نوعى الوجوب ، وهو الوجوبُ ظاهرا لا باطنا ، وهذا هو التحقيق ، فبتقسيم أنواع الوجوب والحرمة يظهر الحكم فى هذه المسائل ، وكذلك بتقسيم الوجوب يَظْهَر الحكم فى مسألة المخير والموسَّع والزيادة المحدودة والمطلقة ، ومَنْ أخذ الوجوبَ نوعا واحدا اضطربت عليه هذه المسائل .

مَسْأَلَة : الأمرُ بالصفة فى الفعل يشبهاجميعُ لوازم المأمور به المتقدِّمَةِ عليه أو المعتقبة له أو المُقَارنةله ،فإنه إذا نسخ الأمر[٤] بالملزوم أو تبين أنه ليس بواجب فإنه يستدلُّ به على اللوازم[٥] ،فأصحابنا جعلوا اللوازم بمنزلة[٦] الأجزاء ،وصَرَّحُوا بأنه يصير

---

(١) فى ب « ومما يصح الفرق » تحريف .

(٢) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على الأصل » .

(٣) فى ب « للجميل » وهو تحريف .

(٤) فى ب « إذا صح الأمر بالملزوم ـ إلخ » تحريف .

(٥) فى ا « يستدل به على اللوازم بمنزلة اللوازم » ولعل أصله ـ إن صح ـ « على اللوازم وما بمنزلة اللوازم » .

(٦) كلمة « بمنزلة » ساقطة من ا .

بمنزلة ألفاظ العموم إذا خُصَّ منها صورة ، وأن الـكلام فى قوة أمرين ، وأن اللازم يكون مأمورا به أمرا مطلقا .

مَسْأَلة : الأمر لا يقف على المصلحة،خلافاً للمعتزلة (ر) بل يجوز أن يأمر بما لا مصلحة للمأمور فيه ، ولـكن التـكليف منه إنما وقع على وجه المصلحة ، بناء على أنه قد يأمر بما لا يريد كونه ، وأنه لا يجب عليه رعايةُ الصلاح ولا الأصلح ، وأنه سبحانه لا يَقْبحُ منه شيء ، بل يفعل ما يشاء ، هذا كلام القاضى .

ولهذه المسألة مأخذان ، أحدهما:أن فائدة الأمر قد [تنشأ] من نفس التـكليف لا من الفعل المـكلف به ، وهذا أصل مُمَهَّد لأصحابنا فى غاية الحسن ، وأصول المعتزلة تقتضى خلافه ، والثانى : أنه لا يجب عليه شيء عندنا ، لـكن لم يقع من الشرائع إلا ما تضمن المصلحة ، وهم يقولون بالوجوب عليه .

قال ابن عقيل : الأمر من جهة الله تعالى لا يَقِفُ على مصلحة المأمور [ويجوز أن] يأمره بما يعلم أنه لا يعود بصلاح حاله [عندنا] هذا ينبنى على أصول لنا فى أصول الديانات ، وبهذا قال الفقهاء أجمع ، خلافاً للمعتزلة ومن وافقهم فى تلك الأصول فى قولهم : لا يأمر إلا بما فيه المصلحة ، والأمر عندهم يقتضى الإرادة ، ولا يريد الله عندهم بعباده إلا ما فيه[1] الأصلح لهم ديناً ودُنيا[2] . واحتج ابن عقيل بأمر إبليس وفرعون ونحوهما .

قلت : ما أمر الله إبليس إلا بما فيه المصلحة ، لـكن لم يكن نفس أمره له مصلحة ؛ فهنا ثلاثة أشياء[3] أحدها : أن يكون نفس الأمر [فيه][4] مصلحة للمأمور المعين أو لجملة[5] المأمورين الثانى: أن يكون نفس امتثال المأمور به مصلحةً للمأمور أو لجميع المأمورين ، وكلامُ ابن عقيل يعم القسمين تسويةً بين القول والفعل إذ مصدرها محض المشيئة ، وتَفَطَّن ابن العماد للفرق ، فقال : التحقيق أن الأمر يتناول

---

(١) فى ب « إلا بما فيه الأصلح ـ إلخ » .
(٢) فى ا « دينا وأخرى ودنيا » .
(٣) فى ب « ثلاثة أسباب » .
(٤) كلمة فيه ساقطة من ب .
(٥) فى ب « أم لجملة المأمورين » .

المصالح والأصلح [فى نفسها ، نعم يقف حصول المصلحة على امتثال المكلف ، فعدم الامتثال لا يدل على أن الأمر لم يتناول الأصلح][1] قال : ولا يحتاج أن نرتكب [الأشنع][2] ونقول : إن أمر الله تعالى لا يطلب له فائدة ، بل لا يخلو عن فائدة ، وهنا أقسام : أحدها أن يأمر بما هو فساد فى الدنيا و يعاقبه على الترك ولا يثيبه على الفعل ، فهذا لم يقع ، الثانى : أن يثيبه على الامتثال ، فهذا ممكن ، الثالث أن يأمره بما فيه صلاح فى الدنيا و يثيب فى الآخرة أو لا يثيب ، الرابع : أن يأمره بما عرى عن المصلحة والمفسدة ، الخامس : أن تكون مصلحته فى الدنيا لغير المأمور به ، والحق أن نفس الأمر لابد أن يكون مصلحة للعموم كالفعل ، وأما المأمور به فيكون مصلحة للعموم ، وقد يكون مصلحة للخصوص . هذه المسألة — أعنى مسألةَ وقوف الأمر على المصلحة — لها أقسام ، وهى ذات شُعَب ، وذلك أن عندنا للأمر بالشيء لمصلحة ثلاثَ جهاتٍ ، أحدها نفس الأمر بقيد الاعتقاد والعزم ، وثانيها الفعل من حيث هو مأمور به تعبُّدًا وابتلاء وامتحاناً ، وثالثها نفسُ الفعل بما اشتمل عليه من المصلحة ، والمعتزلة تنكر القسمين الأولين ، فعلى هذا يجوز أن يأمر بفعل لا مصلحة فيه بل فى الأمر والتكليف به ، الثانى أنه يجوز أن يأمر العبد بما لا مصلحة فيه على تقدير المخالفة فتكون المصلحة فى الفعل لو وقع ، لا مصلحة للعبد فى نفس تكليفه كأمر الكفار بالإيمان ، وهذا مما لا يختلف أهل الشرائع فيه ، الثالث أنه يجوز أن يأمر بما لا مصلحة فيه على تقدير الموافقة ، بمعنى أن العبد لو فعل المأمور به لم تكن له فيه مصلحة ، فهذا جائز لله ، لأنه يفعل ما يشاء و يحكم بما يريد ، خلافا للمعتزلة هو غير جائز له ، لكن هل يجوز أن يقع منه ؟ الصحيحُ أنه لا يقع منه كتعذيب الطائع وإفناء الجنة ، بل قد اشتملت الأفعال الصحيحة المشروعة على مصالح فضلا منه وإحسانا وهذا قول عامة السلف ، وعليه انبنت مذاهب الفقهاء وحَمَلَة الشريعة ، والذى عليه

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ب « يرتكب » « ويقول » وكلمة « الأشنع » ساقطة منها .

أكثر الأشعرية – أو كثير منهم – جواز خُلُوِّ المشروعات عن المصالح ، وربما صغى إلى ذلك جماعةٌ من متأخِّرِى أصحابنا ، والْتَزَموه فى محاجاتهم ، كما أن هؤلاء قد لا يجعلون فى نفس الفعل من حيث هو هو مصلحةً ولا مفسدة إلا من حيث تعلقُ الأمر به ، وهؤلاء نَاقَضُوا لمعتزلة مناقضةً بعيدة ، ودينُ الله بين الغالى فيه والجافى عنه ، فافهم الفرق بين هذه المقالات وأصولها وفروعها تتبين الصوابَ من الخطأ ، والله الهادى ، والقاضى أقصد من ابن عقيل ، فإن لفظه لَيُشير إليه كما كتبته عنه ، وكذلك قال فى مسألة [النسخ] الناسُ فى التكليف على قولين ، منهم من قال : لله أن يكلف عباده ما شاء أن يكلفهم لمصلحة ولغير مصلحة . ثم الحق[١] ، ولكن لا يختلف أن التكليف إنما وقع منه على وجه المصلحة . كما أن ما يفعله فينا إنما يفعله للمصلحة ، ومنهم من قال : حسن التكليف لما فيه من مصالحهم .

مَسْأَلة : ما لا يتم اجتنابُ المحرَّم إلا باجتنابه فحرم أيضاً كمن اشتبهت أخته بأجنبية ، خلافاً لبعضهم .

مَسْأَلة : اتفق الفقهاء والمتكلمون على أن أحكام الشرع[٢] تنقسم إلى واجب ومَنْدُوب ومُحرَّم ومكروه ومُبَاح ، إلا الكعبى فإنه قال : لا مُبَاح فى الشريعة ، وقوَّى ابنُ برهان مذهبه ، بناء على تقدير صحة قول من قال: إن النهى عن الشىء [ذى لأضداد أمرٌ] بواحدٍ منها ، وردَّ الجوينى عليه بردٍّ هذا الأصل ، وهذا لا إشكال فيه ، ولكن [يتوجه] عندى ردُّ قوله مع تقدير صحة ذلك الأصل وهو أن هذا [إنما هو][٣] فيما [أضداده محصورة] [فقط][٣] فليتحقق ذلك ، وذكر ابن عقيل هذه المسألة فى أواخر مسائل النسخ [قال الشيخ مجد الدين : لله دَرُّ] الواضح لابن عقيل من كتاب ماأغْزَرَ فوائده ، وأكثر فرائده ، وأزكى مسائله ، وأزْيَدَ فضائله

---

(١) لم يأت بالخبر عن « الحق » وليس فى النسختين علامة سقط .
(٢) تقدم مبحث هل المباح من أنواع الحكم الشرعى .
(٣) ساقط من ا .

من نقل مذهب وتحرير حقيقة مسألة ، وتحقيق ذلك[١] .

مسائل الأفعال

مَسْأَلَة : قال أبوالخطاب : نقول: إننا مُتَعَبَّدُون باتّباع رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأسّي به فى أفعاله ، والتأسى : أن نفعل صورة الذى فَعَلَ على الوجه الذى فَعَلَ لأجل أنه فَعَل ، فإن علمنا وجو به عليه وجب علينا ، و إن علمناه نفلا له فهو نفل لنا . وإن علمناه مُبَاحا له فـكذلك لنا ، هذا معنى كلامه .

ثم قال : خلافا لأبى على بن خلاد فى قوله : ماتعبدنا بالتأسّي به إلا فى العبادات دون غيرها من المباحات[٢] والقُعُود والأ كل والشُّرْب وغير ذلك .

(ز و) وقال القاضى فى الـكفاية[٣] .

فَصْل

وأما تعبد الإنسان بأفعال النبى صلى الله عليه وسلم المُبَاحات كالأ كل والشرب والنيام والقعود فإنما تعبُّده فى العبادات ، خلافا للمعتزلة فى قولهم هو متعبد بجميع ذلك ، وهذا موافقةً لابن خلاد .

ثم إن أبا الخطاب احتج بآيات وظواهر ، و بأن الأمة أجمعت على الرجوع إلى أفعاله ، وعَضّد ذلك بأشياء ، واحتج[٤] للخصم بأنه يجوز أن يكون مصلحة له دوننا ، وقال مجيبا : قلنا : يجوز أن يكون مصلحة لنا أيضا ، وقد أُمرنا باتباعه ،

---

(١) سقط من النسختين ما وراء ذلك ، وكتب فى ا « بياض فى الأصل »
(٢) فى ا « من المنا كحات »
(٣) سقط من النسختين مقول القاضى ، وليس فى واحدة منهما علامة سقط ولعل مقوله هو الفصل الذى يلى هذا الـكلام .
(٤) كلمة « واحتج » ساقطة من ا .

فوجب ذلك ، لأن الظاهر أن المصلحة فى الفعل تَعُمُّهُ وإيانا ، إلا أن يرد دليل ، يخصص .

قلت : هذا الذى ذكره صحيح ، وهو المذهب ، لكنه يناقض ما اختاره قبل هذا فى كتابه وخالَفَ فيه شيخه والجمهور ، والعجبُ أنه احتج هناك لمن خالفه بأكثر مما احتج به هاهنا ، وأبطله هناك ثم عاد هنا فاعتمد عليه .

مسألة :قال بعد هذا : فإن فعل شيئا ولم يُعْلم على أى وجه فعله فقد خرجه شيخنا على روايتين ، وذكر روايتى الوجوب والندب ، ثم قال : وقد روى عن أحمد مايدلُّ على الوقف حتى يعْلم على أىّ وجه فَعَل من وجوبٍ أو ندبٍ أو إباحة ،فقال فى رواية إسحاق بن إبراهيم : الأمر من النبى صلى الله عليه وسلم سوى الفعل ، لأنه يفعل الشىء على جهة الفَضْل وقد يفعل الشىء وهو خاص له ، وإذا أمر بالشىء فهو للمسلمين ، قال : وهذا يدل على أنه جعل أمر الفعل مترددا بين الفضل و بين كونه خاصًّا له ، وما هذا سبيله يجب التوقف حتى يُعْلم على أى وجه فعله .

قلت : وليس الأمر كما قال ، بل إن حملنا هذا على ظاهره اقتضى الوقف فى تعديته إلى أمته ، وإن عَرَفْنَا وجهه فى حقه ، لأنه علَّل باحتمال اختصاصه به ، فتكون هذه الرواية موافقةً لمن قال : إن ما شرع فى حقه لا يلزم مثلُه فى أمته إلا بدليل ، ومن العجب أنه حكى أنه قول التميمى ، لأنه قال : انتهى إلى من قول أبى عبد الله أن أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست على الإيجاب إلا أن يدل دليل ، فيكون الفعل للدليل الذى [ساقه ، قال : فجعل فعله موقوفا على الدليل الذى ساقه[1]] وحكاه عن أحمد ، قال أبو الخطاب : وهو الأقوى عندى ،ثم دل على ذلك بأنه يجوز أن يقع فعله واجبا وندبا ومباحا وخصوصا له دون أمته فلم يجز اعتقاد أحدها، وإليه أشار أحمد ، ثم ذكر هو والقاضى أن أبا الحسن احتج

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب

بشئين : أحدهما أن فعله قد يكون مصلحة له دون أمته فلا يجوز لهم الإقدام عليه إلا بأمره ، والثانى أنه قد يقع منه الصغائر ، وهذا كله تخليط عجيب ، لأن من يعلل بهذا لا يصلح أن يكون معلوله إلا الوقف فى تعدية حكمه إلى أمته ، وأن ما شرع له وإن عرف وجهه بصريح قول أو غيره لا يلزم مثله فى أمته إلا بدليل ، وهذا قول شاذ قد نقضه أبو الخطاب بمسائل كثيرة ، وذكر فيها ما يبطل ما احتج به هاهنا ، منها أول مسألة فى التأسى كما سبق ، ومنها أنه قد ذكر مسأله تعارض فعله وقوله ونسخ فعله وقوله وتخصيص العموم بفعله ، فليت شعرى [هذا كله] كيف يصح ممن يقول بأن احتمال اختصاصه به يمنع من تعديته إلى غيره ، نعم الذى [يحسن] بالعكس ، وهو أن الفعل إذا قلنا إنه يتعدى حكمه إلى أمته ، ولا يلتفت إلى احتمال كونه خاصة أو معصية إلا بدليل ، فهل يحمل على الإباحة أو الندب أو الوجوب أو يتوقف فى تعيين أحدها أم لا ؟ هذا يجرى[1] فيه الخلاف ، ويكون قد حصل الإجماع من هؤلاء أنه لا حرج على فاعله ، وأنه مأذون فيه ، ومتى حمل على أحد هذه الوجوه عند من يراها أو بدليل فهل يعارض قوله أو ينسخه أو يخص عمومه ؟ هذا كله يجىء فيه الاختلاف ، وسنذكره ، والذى يقوى عندى حمل كلام أحمد فى الفرق بين قول وفعله ، بكونه يحتمل التخصيص ويحتمل الندب فى مسألتين : إحداها أن فعله لا يعارض قوله ، بل يحمل على أنه خاص له جمعا بينهما ، الثانية أن أمره على الوجوب وفعله لا يفيد الوجوب [وإن كان قربة][2] بل يحمل على الندب إن كان قربة لأنه المتيقن أو الإباحة [إن لم يكن قربة] لأنه قد ذكر فى مواضع كثيرة كلاما يدل على نحو ذلك ، ويمكن أيضا أن يعتذر للتميمى بأنه ذكر احتمال الصغائر لقطع المغالاة بالقول بالوجوب [زو] للقاضى أبى يعلى فى الكفاية قبل النسخ كلام كثير فى التأسى ، وبسط القول فيه وفى وجوهه وفى أفعال النبى صلى الله عليه وسلم وأحكامها وكلامه كثير جداً .

---

(١) فى ا « هذا يحسن فيه الخلاف » (٢) ساقط من ا

مسألة : قال أبو الخطاب فى نسخ القول بالفعل وعكسه كلاما [كثيرا] ذكرناه فى النسخ ،

مسألة : فإذا عارض فعله قوله ، ولم يعلم التاريخ مذكورة بعد .

مسألة : يخص عموم القول[1] بفعله، ذكره أبو الخطاب [رو] وهو قول الشافعى ، وقال الكرخى : لايخصص به ، وتوقف [فيه] عبد الجبار بن أحمد ، هذا نقل الرازى .

فصل

ذكر فيه أبو الخطاب الطريق إلى معرفة وجه فعله عليه [الصلاة و] والسلام من وجوه [زو] وذكرها الرازى أيضا .

مسألة : [2] اختلف من قال بالتأسى إذا نقل عن الرسول فعلان مختلفان [مؤرخان] فصار كثير من العلماء إلى العمل بآخرهما كالقولين ، وجعله ناسخا بما يقتضيه [لو انفرد] وجعل الأول منسوخا به ، قال الجوينى : وللشافعى صَغْوٌ[3] إلى ذلك ، وأشار إلى أنه قدم حديث خوات على حديث ابن عمر فى الخوف لذلك ، وأنه على هذا [متى لم يعلم التاريخ تعارضا وعدل إلى القياس وغيره من الترجيحات ، قال : وذهب القاضى – يعنى ابن الباقلانى – إلى أن تعدد الفعل مع التقديم والتأخير يفيد جواز الأمرين إذا لم يكن فى أحدهما [مايقتضى[4]] حظرا ، ورجح الجوينى ذلك ، وهو ظاهر كلام إمامنا فى مسائل كثيرة ، نعم يكون آخر الفعل أولى فى الفضيلة والاختيار ، وعلى هذا يحمل قولهم « كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من فعل

---

(١) فى ا « يخص عموم القول فعله » .

(٢) فى ا « فصل » بدل « مسألة » فى هذا الموضع .

(٣) صغو إلى ذلك : أى ميل .

(٤) كلمة « ما يقتضى » ساقطة من أصل ب ، وتقرأ فى ا « ما يتضمن » أيضا .

رسول الله صلى الله عليه وسلم » ولهذا جاء ذلك عن ابن عباس في الصوم في السفر مع أنه قد صح عنه التخيير بين الأمرين .

مسألة : إذا رأى النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يفعل فعلا أو يقول قولا فقرره ولم ينكرهُ عليه كان ذلك شرعا[1] منه في رفع الحرج فيما رآه ، هذا قول جمهور الأصوليين ، كذا قاله الجويني، وذكر أن الواقفة المترددين في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين كونها من خصائصه أو يشاركه غيره ، قالوا ها هنا : إن تقريره للواحد كخطابه له ، وإنهما جميعا تقرير وخطاب للأمة ، ثم قال : لابد من تفصيل ، وهو أنه لايبعد أن يرى الرسول صلى الله عليه وسلم آبياً عنه : إما منافقا ، أو كافرا ، يمتنع من القبول منه ، فلا يتعرض له ، لعلمه بأنه لو أمره أونهاه ماقبل ذلك منه ، بل أباه .

مسألة : احتج الشافعي وأحمد في القيافة بقصة محرز [المدلجي] وضعفه ابن الباقلاني والجويني .

مسألة : الفعل في حال حدوثه مأمور به ، قال ابن برهان : هذا مذهبنا ، خلافا للمعتزلة ليس مأمورا به ، قال : والخلاف لفظي ، وبسط [الكلام] في ذلك وكذلك [بسط] الجويني قوله في ذلك ، وفيه إنكار على الفريقين خصوصاً أصحابه بكلام محقق .

[ز] قال شيخنا ــ بعد « خلافا للمعتزلة ليس مأمورا به » ــ : وهذا مقتضى قول ابن عقيل في مسألة الأمر بالموجود ، فإنه اُلتزم أن المؤمن ليس مأمورا بالإيمان عند وجوده ، وأنه لا يصح منه فعل ما هو موجود ، كالقيام لا يصح أن يفعله [القائم] لاستغنائه بوجوده عن موجد والمؤمن لا يفعل الإيمان إلا في مستقبل الحال ، وهذا خلاف المذهب .

---

(١) في ب « كان ذلك مسوغا منه ـ إلخ » .

مسألة : التأسى بأفعاله عليه الصلاة والسلام لا يقتضيه العقل ، لم يذكر ابن برهان فيه خلافا . [زو] وذكره القاضى فى الكفاية والعدة ، وذكره الحلوانى وقال : خلافا لبعض الناس فى قولهم : وجوبها من جهة العقل . [ح] وكذلك حكى ابن عقيل عن [بعض] الأصوليين وردَّ عليه .

مسألة : فأما شرعنا ففعله حجة فيما ظهر وجهه : إن كان واجبا وجب علينا ، و إن كان مندوبا ندب لنا ، و إن كان مباحا أبيح لنا ، وهو قول الجمهور ، قال ابن برهان : هو قول الفقهاء قاطبة ، قال : وأما أصحابنا المتكلمون فتوقفوا فى ذلك .

قلت : وقد حكينا هذا فيما مضى عن الأشعرية وبعض الشافعية والتميمى صاحبنا .

قال ابن برهان : وأما الحنفية فانقسموا فى ذلك قسمين كالمذهبين .

والظاهر أنه يريد المتكلمين منهم ، و إلا تناقض [قوله] .

مسألة : فعل النبى صلى الله عليه وسلم يفيد الإباحة إذا لم يكن فيه معنى القربة ، فى قول الجمهور ، وذهب أهل الوقف فى التى قبلها إليه ها هنا .

مسألة : فإن كان على جهة القربة ولم يكن بياناً لمجمل أو امتثالا لأمر ، بل ابتداء ، ففيه روايتان فيما ذكره القاضى ، إحداهما : أنه على الندب إلا أن يدل دليل على غيره ، نقلها إسحاق بن إبراهيم والأثرم وجماعة عنه بألفاظ صريحة ، واختارها أبو الحسن التميمى . [ح] والفخر إسماعيل والقاضى فى مقدمة المجرد ، وبها قالت الحنفية فيما حكاه أبو سفيان السرخسى ، وأهل الظاهر ، وأبو بكر الصيرفى ، والقفال ، والثانية أنها على الوجوب ، وبها قال أبو على بن خيران ، وابن أبى هريرة ، والإصطخرى ، وابن سريج ، وطوائف من المعتزلة ، حكى ذلك الجوينى ، وبها قالت المالكية ، واختارها القاضى [ح] والحلوانى وأخذها من قوله

فى رواية حرب يمسح رأسه كله ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم مسح على الرأس كله [ح] قال فى مقدمة المجرد : هو قول جماعة من أصحابنا ، وحكاه فى القولين عن ابن حامد ، وقطع بذلك ابن أبى موسى فى الإرشاد من غير خلاف ، ومن قوله فى رواية الأثرم إذا رمى الجمار فبدأ بالثالثة ثم الثانية ثم الأولى لم يصح ، قد فعل النبى صلى الله عليه وسلم الرمى و بين فيه سنته ، وفى رواية الجماعة: المغمى عليه يقضى ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم أغمى عليه فقضى ، وفى هذا كله نظر ؛ لأن فعله للمسح وقع بيانا لقوله (وامسحوا برؤوسكم)[1] ورميه وقع بيانا لقوله « خذوا عنى مناسككم » وليس النزاع فى مثل ذلك ، وأما حديث الإغماء فإنه لما علم منه الراوى أنه قضى لزم الوجوب ، لا من مجرد الفعل ، بل من كونه قضى ، إذ لو حمل على الندب لخرج عن كونه قضاء ، وقال قوم : لا يدل على شىء ، لأن الصغائر والسهو والنسيان يجوز على الأنبياء ، قال القاضى : وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أن ذلك على الوقف ، فلا يحمل على وجوب ولا ندب إلا بدليل ، والقول بالوقف اختيار ابن برهان وأبى الطيب الطبرى ، وحكاه عن أبى بكر الدقاق وأبى القاسم [بن كج] قال : والبرجى من أصحابنا ، أعنى حكى عنهم القول بالوقف ، واختار الجوينى مذهب الندب إلا فى شىء من أفعاله ، وهو ما تعلق بفعل ظهرت فيه خصائصه فإنه وافق فيه الواقفة [زو] وذكر عن أحمد مايقتضى الوقف ، وأخذه من كذا ، وذهب الجوينى إلى أن من أفعاله صلى الله عليه وسلم ما يستبان بها رفع الحرج عن الأمة فى ذلك الفعل ، وزعم أنه قد علم ذلك من حال الصحابة قطعا ، وأما إذا خوطب بخطاب خاص له بلفظه فإنه وقف فى تعدية حكمه إلى أمته حتى يدل عليه دليل ، وقد سبقت ، ثم إن كان فى فعله قصد القربة فاختار مذهب من حمله على الاستحباب دون الوجوب وقال : فى كلام الشافعى ما يدل على ذلك ، وحكاه عن طوائف من المعتزلة ، وذكر مذهب الواقفية ، وذكر كلاما يقتضى أن معناه أنهم لا يعدون حكمه إلى

(١) من الآية ٦ من سورة المائدة .

الأمة بوجوب ولا ندب ولا غيرها إلا بدليل ؛ إذ الفعلُ لا صيغة له ، وجائز أن يكون من خواصه .

فصل

فأما مالم يظهر فيه معنى القربة فيستبان فيه ارتفاع الحرج عن الأمة لا غير ، وهذا قول الجمهور ، واختاره الجوينى والمحققون من القائلين بالوجوب أو الندب فى التى قبلها ، [وغلا] قوم ممن قال بالوجوب هناك فذهب إليه هنا أيضا ، وعزاه بعض النقلة إلى ابن سريج ، قال الجوينى : وهذا زلل ، وقَدْرُ الرجل أجل من هذا وذهب جماعة ممن قال بالندب فى التى قبلها إلى الندب هنا احتياطا بصفة التوسط ، وأما الواقفية فعلى قاعدتهم فى الوقف ، وإنما أعدنا هذه المسألة تحريرا للقول فيها .

فصل

وفائدة ذلك إنما تظهر فى حق أمته إذا قلنا إنهم أسوته ، فأما على قول من قال لا يشاركونه إلا بدليل فتقف الفائدة على خاصته ، والأول قول الجمهور .

[ز و] فصل

فى معرفة فعله صلى الله عليه وسلم على أى وجه فعله من واجب وندب وإباحة ذكر وجوه كل واحد من هذه الرازىّ فى المحصول قبل النسخ ، وذكر ذلك أبو الخطاب والقاضى فى الكفاية ، وبسط القول فيه .

[ز] الوقف فى أفعاله له معنيان ، أحدهما : الوقف فى تعدية حكمه إلى الأمة وثبوت التأسى وإن عرفت جهة فعله ، والثانى : الوقف فى تعيين جهة فعله من وجوب أو استحباب وإن كان التأسى ثابتا ، والوقف قول أبى الخطاب ، وذكره عن أحمد ، وفى الحقيقة هو بالتفسير الثانى يؤول إلى مذهب الندب .

فصل

إذا ثبت أن أفعاله على الوجوب ، فإن وجوبها من جهة السمع ، خلافا لمن قال : يجب بالعقل ، هذا كلام القاضي ، وهذا أخص من التأسي .

فصل

في دلالة أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم على الأفضلية .

وهي مسألة كثيرة المنفعة ، وذلك في صفات العبادات ، وفي مقاديرها ، وفي العادات ، وكذلك دلالة تقريره وهي حال أصحابه على عهده ، وترك فعله وفعلهم ، وكذلك في الأخلاق والأحوال .

فصل

قال القاضي : النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المكروه ليبين به الجواز ، لأنه لا يحصل فيه التأسي ، لأن الفعل يدل على الجواز ، قال : فإذا فعله اسْتُدِلَّ به على جوازه وانتفت الكراهية ، وذكر عن الحنفية أنهم حملوا وضوءه بسؤر الهرّة على بيان الجواز مع الكراهة .

فصل

في دلالة أفعاله العادية على الاستحباب أصلا وصفة ، كالطعام والشراب واللباس والركوب والمراكب والملابس والنكاح والسكنى والمسكن والنوم والفراش والمشي والكلام .

واعلم أن مسألة الأفعال لها ثلاثة أصول :

أحدها : أن حكم أمته كحكمه في الوجوب والتحريم وتوابعهما إلا أن يدل دليل يخالف ذلك ، وهذا لا يختص بالأفعال ، بل يدخل فيه ما عرف حكمه في حقه

بخطاب من الله أو[١] من جهته ، ولهذا ذكرت هذه المسألة فى الأوامر ، أعنى مسألة الخطاب ، وقد ذكر عن التميمى وأبى الخطاب التوقف فى ذلك [وأخذ] من كلام أحمد ما يشبه رواية ، والصواب عنه العكس ، وعلى هذا فالفعل إذا كان تفسيرا لمجمل شملنا و إياه ، أو امتثالا لأمر شملنا و إياه لم يحتج إلى هذا الأصل ، وقد يكون هذا من طريق الأولى بأن يُعلم سبب التحريم فى حقه وهو فى حقنا أشد ، أو سبب[٢] الإباحة أو الوجوب .

الأصل الثانى : أن نفس فعله يدل على حكمه صلى الله عليه وسلم : إما حكم معين ، أو حكم مطلق ، وأدنى الدرجات الإباحة ، وعلى تعليل التميمى بتجويز الصغائر يتوقف فى دلالته فى حقه على حكمه ، وقد اختلف أصحابنا فى مذهب أحمد : هل يؤخذ[٣] فعله على وجهين ؟ ومثل هذا تعليله بتجويز النسيان والسهو ، لكن هذا[٤] مأخذ ردىء ؛ فإنه لا يقر على ذلك ، والكلام فى فعل لم يظهر عليه عتاب فمتى ثبت أن الفعل يدل على حكم كذا ، وثبت [أنا مساوون] له فى الحكم ثبت الحكم فى حقنا .

[الأصل الثالث : أن الفعل هل يقتضى حكما فى حقنا][٥] من الوجوب مثلا و إن لم يكن واجبا عليه ، كما يجب على المأموم متابعة الإمام فيما لا يجب على الإمام ، وعلى الجيش متابعة الإمام فيما لا يجب على الإمام وعلى الحجيج موافقة الإمام فى المقام بالمعرف إلى إفاضة الإمام ، هذا ممكن أيضا . بل من الممكن أن يكون [سبب] الوجوب فى حقه معدوما فى حقنا ويجب علينا لأجل المتابعة ونحوها ، كما يجب علينا

---

(١) حرف « أو » ساقط من ا .

(٢) فى ب «أو ثبت الإباحة » تصحيف .

(٣) فى ب « هل يوجد من فعله » .

(٤) كلمة « هذا » ساقطة من ا .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من ب .

الرَمَلُ والاضطباع مع عدم السبب الموجب له فى حق الأولين ، أوسبب الاستحباب منتفيا فى حقنا ، وقد نبه القرآن على هذا بقوله ﴿ ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه[1] ﴾ فصار واجبا عليهم لموافقته ، ولو لم يكن قد تعين الغزو فى ذلك الوقت إلى غير ذلك الوجه ، وهذا الذى ذكرناه فى المتابعة قد يقال فى كل فعل صدر منه اتفاقا ، لا قصدا ، كما كان ابن عمر يفعل فى المشى فى طريق مكة ، وكما فى تفضيل إخراج التمر ، وهذا فى الاقتداء نظير الامتثال فى الأمر ، فالفائدة قد تكون فى نفس تقيدنا بهديه وبأمره ، وفى نفس الفعل المفعول المأمور به والمقتدى به ؛ فهذا أحرى فى الاقتداء ، ينبغى أن تتفطن له فإنه لطيف ، وطريقة أحمد تقتضيه ، وهذا فى الطرف الآخر من المنافاة لقول من قال: المأمور به قد [يرتفع به لارتفاع] علته من غير نسخ ، فإن أحمد تسرى لأجل المتابعة [واختفى ثلاثا لأجل المتابعة] وقال : مابلغنى حديث إلا عملت به حتى أعطى الحجام ديناراً ، وكان يتحرى الموافقة فى جميع الأفعال النبوية[2] .

فصل

احتج القائل بأن فعله لا يدل على وجوبه علينا بأن المتبوع أوكد حالا من المتبع ، فإذا كان ظاهر فعله لا ينبئ عن وجوبه عليه فلأن لا يدل على وجوبه علينا أولى ، فقال القاضى : هذا يبطل على أصل المخالف بالأمر ، فإنهم يجعلونه دالاً على الوجوب فى حق غيره ، ولا يدل على وجوبه عليه ، لأن الآمر لا يدخل تحت الأمر عندهم ، قال : وعلى أنا نقول : إن ظاهر أفعاله تدل على الوجوب فى حقه كما تدل على ذلك فى حق غيره ، كما قلنا فى أوامره : هى لازمة له ، وهو داخل

(١) من الآية ١٢٠ من سورة التوبة .
(٢) كتب بعد هذا الكلام فى ا « بياض » .

تحتها كالمأموم[1] سواء ، ولا فرق بينهما ، وهذا قياس المذهب .

فصل

وليس تركه موجبا علينا ترك ماتركه ، استدل به المخالف ، وسلمه القاضى له من غير خلاف ذكره يعتضد بالأمر ، فإن ترك الأمر لا يوجب ترك ما ترك الآمر به ، وأمره يوجب امتثال ما أمر به .

مسألة : الأنبياء معصومون عن كبائر الإثم والفواحش شرعا بالإجماع ، وأما عقلا فقد ذكر الجوينى أن الذى ذهب إليه طبقات الخلق وجماهير أئمتنا استحالة وقوعها عقلا ، واختار هو وابن الباقلانى أنها ممتنعة لإجماع حملة الشريعة ، فأما إذا رددنا إلى العقل فليس فيه ما يحيلها ، نعم لو كان فيما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم أنه منزه عن الفواحش لاستحالت منه ، باعتبار قيام دليل المعجزة على صدقه فيما يخبر به ، وهذا لا يختص بذلك ، بل هو فى كل خبر يصدر منه .

مسألة : فأما الصغائر التى لا توجب الفسق ولا تُخْرِج عن العدالة فجائزة عليهم عقلا عند الجمهور .

مسألة : الأنبياء معصومون من الكبائر بإجماع الأمة إلا قوما لا يعتد بخلافهم .

مسألة : فأما الصغائر فلا نص لأحمد عليه ، وبه قال[2] .

مسألة : فأما وقوعها سمعاً فهو قولنا ، وقال أكثر الأشعرية : لا يقع ، وتأولوا النصوص فيه تأويلات متخبطة[3] قال الجوينى : والذى عليه [المحصلون]

---

(١) فى ب « كالمأمور » .

(٢) سقط من النسختين ماوراء ذلك ، وكتب فى ا بجوار كلمة « قال » : كذا .

(٣) فى ا « تأويلات مختبطة »

بأنه ليس فى الشرع قاطع فى ذلك نفيا و إثباتا ، والظواهر مشعرة بوقوعها منهم .

مسألة ـ فأما جواز النسيان عليهم فيما لا يتعلق بالتكاليف فلا نزاع فيه ، وكذلك لا نزاع فى استحالته منهم إذا أخبروا بأنه لا يقع منهم ، لقيام معجز صدقهم ، فأما ما يتعلق بالتكاليف ولم يناقض المعجزة وقوعه فجائز عقلا ، قال الجوينى : والظواهر دالة على وقوعه، ثم حكى أن بعض من لايجيزها جاحد الحقائق قال : إنهم لايقرون على النسيان ، بل يُنَبَّهون عليه عن قرب ، قال الجوينى وهذا لا تحصيل له فليس يمتنع أن يقروا عليه زمناً طويلا ، لكن لا ينقرض زمانهم وهم مستمرون عليه ، قال : وهذا متلقى[١] من الإجماع ، لامن مسالك العقول .

[ح] فصل

يجوز النسيان على الرسول صلى الله عليه وسلم فى أحكام الشرع عند جمهور العلماء ، كما فى حديث ذى اليدين وغيره ، وكما دل عليه القرآن ، واتفقوا على أنه لا يقر عليه ، بل يعلمه الله به ، ثم قال الأكثرون : شرطه تنبيهه صلى الله عليه وسلم على الفور متصلا بالحادثة ، ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته ، واختاره أبو المعالى ، ومنعت طائفة السهو عليه فى الأفعال البلاغية والعبادات ، كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه فى الأقوال البلاغية ، وإليه مال أبو إسحاق الإسفرائنى ، قال القاضى عياض : واختلفوا فى جواز السهو عليه صلى الله عليه وسلم فيمالا يتعلق بالبلاغ و بيان الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار[٢] قلبه ، فجوزه الجمهور ، وأما السهو فى الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لا يتعلق

---

(١) فى ا « وهذا ملتقى » وأحسبه سهوا من الناسخ .

(٢) فى ا « وإن كان قلبه » وكتب عليها « كذا » وما أثبتناه موافق لما فى ب ، وهو صحيح

بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم عليهم ، قال عياض : والحق ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء فى كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف فى خبر ، لا عمدا ولا سهوا ، لا فى صحة ولا فى مرض ، ولا [فى موطن] رضا ولا غضب ، وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع .

قلت : سيأتى ما يتعلق بهذه المسألة فى اجتهاده صلى الله عليه ، ودعوى الإجماع فى الأقوال البلاغية لا تصح ، وإنما المجمع عليه عدم الإقرار فقط ، وقوله « لم أنس ولم تقصر[1] » وقوله فى حديث اليهودية « إنما تفتن يهود » ثم بعد أيام أخبر أنه أوحى إليه أنهم يفتنون يدل على عدم ما [رجحه] عياض .

ومن مسائل التكليف مسألة فى تكليف المستحيل ، ومالا يطاق .

فصل

مسألة تكليف مالا يطاق على خمسة أقسام : الممتنع فى نفسه كالجمع بين الضدين ، والممتنع فى العادة كصعود السماء ، وعلى ما تعلق به العلم والخبر والمشيئة بأنه لايكون ، وعلى جميع أفعال العباد لأنها مخلوقة لله وموقوفة على مشيئته ، وعلى مايتعسر فعله لا يتعذر .

فالأولان ممتنعان سمعا بالاتفاق ، وإنما الخلاف فى الجواز العقلى على ثلاثة أقوال ، والثلاثة الباقية واقعة جائزة بلا شك ، لكن هل يطلق على خلاف المعلوم أو وقفه أنه لا يُطَاقُ ؟ فيه ثلاثة أقوال : أحدها يطلق عليهما ، والثانى لا يطلق عليهما ، والثالث الفَرْقُ ، فالخلاف عند التحقيق يرجع إلى الجواز العقلى أو إلى الاسم اللغوى ، وأمَّا الشرعُ فلا خلاف فيه البتَّةَ ، ومن هنا ظهر التخليط .

---

(١) فى حديث ذى اليدين ، قال ذو اليدين « أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله » .

مسألة : قال المقدسىُّ: والمقتضى بالتكليف فعل كالصلاة ، وكَفٌّ كالصوم، وتركٌ كالزنا ، وقيل : لايقتضى الكف إلاأن يتناول التَّلَبُّسَ بضد من الأضداد[1] فيثاب عليه لا على الترك (ح) وهـذا قول الأشعرى ، وهو قول القدرية وابن أبى الفرج المقدسى وغيرهم ، قالوا فى مسألة الإيمان : التركُ فى الحقيقة فعلٌ لأنه ضد الحال التى هو عليها ، وقيل : إن قَصَد [المكلف][2] الكفَّ مع التمكن من الفعل أثيبَ[3] ، وإلا فلا ثواب ولا عقاب .

[ح] فصل

قال ابن عقيل : يجوز تأبيدُ التكليف إلى غير غاية عند الفقهاء والأشعرية ، وقالت المعتزلة : لا يجوز ذلك ، لوجوب الجزاء عندهم .

فصل

أحكام [خطاب[4]] الوضع والأخبار .

وهو قسمان : أحدهما ما يظهر به الحكم كالسَّبَب والعلَّة والشرْط ، والثانى فى الصحة والبُطْلاَن .

مسألة : والفاسد[5] والباطل بمعنًى عندنا ، وأثبت أبو حنيفة قسماً بين الصحيح والباطل سمَّاه الفاسد ، وأنه ما كان مشروعاً بأصله دون وَصْفِه .

مسائل النواهى :

مسألة : صيغة « لا تَفْعَلْ » من الأعلى للأدنى إذا تجرَّدَتْ عن قرينة فهى نهى ، واعتبرت المعتزلة إرادة [الترك] وقال الأشعرية : لا صيغة له ، بل هو معنى قائم فى النفس ، كما قالوا فى الأمر .

---

(١) فى ب « بضد من أضداده »

(٢) هذه الكلمة ساقطة من ب .

(٣) فى ب « أثبت » تحريف

(٤) ساقطة من ا .

(٥) فى ب « والفساد والباطل » و « سماه الفساد » .

مسألة : النهى يقتضى الترك على الفور والدوام ، وبه قال الجماعة ، وقال أبو بكر بن الباقلانى (زو) والرازى صاحب المحصول : لايقتضى فورا ولا مداومة كالأمر عندهم ، حكاه القاضى وابن عقيل وغيرهم : والأول اختيار الجوينى مع الجماعة ، وعلل بأن النهى كالنكرة فى سياق العموم تَعُمُّ . والأمر كالنكرة فى سياق الإثبات .

مسألة : الأصل فى النهى التحريم ، وبه قال الشافعى وأصحابه ، وقالت الأشعرية بالوقف[1] ، وحكى أبو الخطاب عن قوم القول بالتنزيه ، ولم يسمِّهم ، وبالغ الشافعى فى إنكار ذلك ، ذكره الجوينىُّ فى مسألة مفردة فى التأويلات ، واختار الجوينى الجَزْمَ[2] بالمنع كما اختار فى الأمر الجَزْمَ بالفعل ، وردَّ مذهب الوقف ، وصرَّح بلفظ التحريم فى مكان آخر .

[ح] فصل

إذا قال « لاتفعل هذا مرة » فقال القاضى : يقتضى الكف مرةً ، فإذا ترك مرة سقط النهىُ ، وقال غيره : [يقتضى التكرار][3] .

مسألة : إذا تعلق النهى بأشياء بجهة التخيير كقوله « لا تُكَلِّم زيدا أو بكراً » فهو منع من أحدها لا بعينه عند أصحابنا والشافعية ، وهو ظاهر كلام أحمد وقول الفقهاء والمتكلمين ، قاله ابن برهان ، وقالت المعتزلة وأبو عبد الله الجرجانى : يقتضى المنع من كلامهما جميعا ، وهذا كقولهم فى الخصال إنها واجبة ، لكنهم [هناك[4]] لم يوجبوا الجميع ، وهاهنا أوجبوا اجتناب الكل .

مسألة : النهىُ عن الشىء أمْرٌ بضده إن كان واحدا وإن تعددت فهو أمر بأحدها من حيث المعنى ، وبه قال أكثر الشافعية ، وقال أبوعبد الله الجرجانى:

---

(١) فى ا « بالوقوف »

(٢) فى ا و ب جميعا « الحرم » بدون نقط ، وصوابه ماذكرنا .

(٣) مابين المعقوفين ساقط من ب هنا ، وجاء به بعد .

(٤) هذه الكلمة ساقطة من ا .

لايكون أمرا بشيء من ذلك كقول أكثر المعتزلة[١] ، وقال بعضهم: إن كان له ضد واحد كان أمرا به ، و إن كان له أضداد لم يكن أمر بشيء منها ، وذكر [[٢] أنه مذهب أبي حنيفة ، وعن الشافعية كالمذاهب الثلاثة ، وكذلك ذكر[٢]] الجويني مايدل على قول فرقةٍ بالتفصيل ، وشنع تشنيعا عظيما على مَنْ قال : النهي عن الشيء ذي الأضداد أمرٌ بأحد أضداده ، وقال : هذا يؤول إلى موافقة الكعبي ، ومع ذلك فاختياره أنه لا يكون أمرا بالضد و إن اتحد ، ثم اختاره في مسألة الأمر .

مسألة : إطلاق النهي يقتضي الفساد ، نصَّ عليه في مواضع تمسك فيها بالنهي المُطْلَق على الفساد ، قال القاضي : وهو قولُ جماعة الفقهاء ، خلافا للمعتزلة والأشعرية في قولهم : لايقتضي الفساد ، وهو اختيار أبي بكر القَفال وأبي الحسن الكَرْخي ، حكاه القاضي وأبو الخطاب ، وحكى ابن عقيل كمذهبنا عن الجمهور ، من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة ، منهم الكَرْخي وعيسى بن أبان وجميع أهلِ الظاهر وقومٍ من المتكلمين ، وقال ابن برهان : اقتضاؤه للفساد قولُ عامة أصحابنا و بعض الحنفية ، وقال القفال والكرخي وأبو هاشم [والجبَّائي[٣]] وأبو عبد الله البصري : لايقتضي الفساد ، وقال أبو الحسين البصري : يقتضي الفساد في العبادات دون العقود ، وأما أبو الطيب فحكى أن اقتضاء الفساد قولُ أكثر أصحابهم وأكثر الحنفية وقول داود ، قال : ومن أصحابنا من قال : لايقتضيه ، و به قال القفال والمتكلمون و بعض الحنفية ، قال المقدسي : وحكى عن طائفة منهم أبو حنيفة أنه يقتضي الصحة [ح] وكذلك حكى ابن نصر المالكي اقتضاء الفساد عن أكثر الفقهاء ، وحكى ابن عقيل أنه لايقتضي الفساد عن المعتزلة وأكثر المتكلمين من الأشاعرة [وغيرهم[٣]] قال : ثم اختلف – يعني الجمهور – في فسادِ من أي جهة،

---

(١) في ب « كقول عباس عن أكثر المعتزلة » .
(٢) مابين المعقوفين ساقط من ا .
(٣) مكان هذه الكلمة في ب غير ظاهر .

فقال بعضهم : من جهة اللغة واللسان ،وقال بعضهم : من جهة الشرع ،دون موجب اللغة ، قال الخطابى : ظاهر النهى يوجب فساد المنهى عنه ، إلاَّ أن تقوم دلائل[(١)] على خلافه ، وهذا هو مذهب العلماء فى قديم الدهر وحديثه ، ذكره فى الأعلام فى النهى عن بيع الكلب .

مسألة : فإن تعلق النهى بمعنًى فى غير المنهى عنه دلَّ أيضا على الفساد كالبيع [بعد النداء[(٢)]] والصلاة فى البُقْعة المغصوبة عند أصحابنا وداود و بعض أهل الظاهر[(٣)] ، خلافا لأكثر الفقهاء والمتكلمين فى قولهم : لايفيد الفساد ، ووافقنا أبو هاشم وأتباعُه ، قال الجوينى :وعُزِى هذا إلى طوائفَ من الفقهاء ، وقيل : إنه رواية عن [مالك[(٢)] واختار] صحة الصلاة فى الدار المغصوبة بكلام يقتضى أن البيع لا يصح وقت النداء لكون الشارع[(٤)] لم يرد عنه نهى عن الكون فى البقعة الغَصْب متعلقاً بمقصود الصلاة فلو صح نهىٌ مقصود عن الصلاة فيها ، ولا يصح كما لاتصحُّ صلاة [المحدث[(٢)]] فهذا من كلامه يقتضى فساد البيع وقت النداء لورود النهى عنه مقصودا ، والله أعلم .

مسألة : النهىُ إذا عاد إلى وصفٍ فى المنهى عنه كنهى عن الصلاة مع الحدث أو الحيض ، قال المقدسى: فأبو حنيفة يسمى [المأتى[(٢)]] به فاسدا غير باطل ، وعندنا أنه كالمنهى عنه [لعينه[(٥)]] قال : وهو قول الشافعى ، يريد أن الفاسد والباطل بمعنى [واحدٍ[(٦)]] .

مسألة : صيغة النهى بعد سابقة الوجوب ـ إذا قلنا إن صيغة الأمر بعد الحظر للاباحة ـ فيه وجهان : أحدهما أنه يفيد التنزيه دون التحريم ، والثانى يفيد

---

(١) فى ا « إلا أن تقوم دلالة »
(٢) مكان هذه الكلمة غير ظاهر فى ب .
(٣) فى ا « وبعض الظاهرية » .
(٤) فى ب « لكون الشرع » .
(٥) مكان هذه الكلمة غير ظاهر فى ب .
(٦) هذه الكلمة من ب .

التحريم [ح] واختاره الحلوانى ، ذكرها القاضى، وقال الجوينى : هى[1] على الوقف، وغلط من ادعى فى هذه المسألة إجماعا [ز] وقال ابن عقيل : لا يقتضى التحريم [ولا التنزيه ، بل يقتضى الإسقاط لما أوجبه الأمر، وغلط من قال يقتضى التنزيه ، فضلا عن التحريم][2] فصارت على ثلاثة أوجه .

مسألة : السجودُ بين يدى الصنم مع قصد التقرب إلى الله مُحَرَّم على مذاهب علماء الشريعة ، ونقل عن أبى هاشم أنه لا يرى تحريم السجود ، و يقول : إنما المحرَّمُ القصدُ ، قال الجوينى : وهذا لم أطلع عليه من مصنفاته مع طول بحثى عنها ، والذى ذكر له من نقل مذهبه أن السجود لا تختلف صفته ، و إنما المحظور القَصْدُ ، قال : وهذا يُوجب أن لا يقع السجود طاعةً بحال ، ومَسَاقُ ذلك يخرج الأفعال الظاهرة عن كونها قربات ، وهو خروج عن دين الأمة[3] ، ثم لا يمتنع أن يكون الفعلُ مأموراً به مع قصدٍ منهيا عنه مع قصدٍ [وهذا زبدة] كلامه .

[ز] فصل

إذا قام دليل على أن النهى [ليس] للفساد لم يكن مجازا ، لأنه لم ينقل عن جميع مُوجَبه و إنما انتقل عن بعض موجبه ، فصار كالعموم الذى إذا[4] خرج بعضُه بقى حقيقة فيما بقى ، قاله ابن عقيل ، قال : وكذا إذا قامت الدلالة على نقله عن التحريم فإنه يبقى [نهيا] حقيقة على التنزيه ، كما إذا قامت دلالة الأمر على أن الأمر ليس على الوجوب .

قلت : الأول مبنىٌّ على أن الفساد مدلول عليه بلفظ النهى [وإلاَّ] فإن كان معلوما بالعقل أو بالشريعة[5] لم يكن [انتفاؤه] مجازا ، ولا إخراج بعض مدلول

---

(١) فى ا « هما على الوقف » وما أثبتناه موافقا لما فى ب أحسن ، لأن المرجع هو صيغة النهى .
(٢) مابين المعقوفين ساقط من ا .
(٣) فى ا « عن دين الإسلام »
(٤) كلمة « إذا » ساقطة من ا وثبوتها أدق .
(٥) فى ا « بالعقل أو بالشرع » وما أثبتناه موافقا لما فى ب هو الصحيح .

اللفظ ، وهكذا كل دلالة لزومية فإن ما يخلفها هل يجعل اللفظ مجازا ، وهل يكون بمنزلة التخصيص .

مَسْأَلة : إذا تاب الغاصبُ وهو فى [وسط] دارٍ مغصوبة فخرج منها تائبا لم يكن عاصيا بحركاتِ خروجه ومَشْيه فيها ، اختاره ابن عقيل ، وهو قول جماعة الشافعية والأشعرية ، وقال قوم من المعتزلة وغيرهم من المتكلمين : لا تصح [توبته] حتى يفارقها ، وهو عاصٍ [بمشيه] فى خروجه .

وذكر ابن برهان أن المذهب الأول مما أجمع عليه كافة الفقهاء والمتكلمين ، وحكى المذهب الثانى عن أبى شمر المرجىء ، وذكر الجوينى أنه قولُ أبى هاشم ، وأنه قد عَظَّم النكير عليه من جهة أن هذا الشخص لم يَألُ جهدا فى الامتثال ، وإذا كانت حركاتُه امتثالا استحال جَعْلُها عليه عدوانا ، ويفارق هذا الصلاةَ فى الدار الغصب لأن العدوان ثَمَّ غير مختص بالصلاة وحكمها ، فانفصلت الصلاة عن مقتضى النهى عن الغصب ، والأمر هاهنا بالخروج نحن مدفوعون إليه مُبَايِن للعدوان مناقض لاستصحاب حكم العدوان عليه ، وهذا يلزم أباهاشم حدا ، لأنه جعل كون الغاصب فى الدار يمنع كونَهَا طاعة فى جهة الصلاة ، ورأى تقدير الجهتين تناقضا ، فكيف يحكم للخارجِ المتثلِ باستمرار حكم العدوان عليه ؟ واختار الجوينى بعد كلام قرره أن هذا الفعل طاعةٌ من وَجْهٍ ومعصيةٌ من وَجْهٍ كما فى مسألة الصلاة فى المغصوبة ، فهو طاعة من حيث الخروجُ وأخْذُه فى ترك الغصب حسب الإمكان ومعصية من حيث إنه كونٌ فى ملك الغير مستنداً إلى فعلٍ متعد فيه .

قال الجوينى : ومما أخرجوه على ذلك ما لو أَوْلَجَ فى آخر جزء من الليل عالما بأنه لا يتصور منه النزع إلا فى جزء من النهار ، وفرضنا تصور ذلك وفَعَلَ ذلك ، فسد صومه بالنزع ، لأنه تسبَّب إلى المخالطة مع مقارنة الفجر ، بخلاف من ظن بقاء الليل فإنه فى فسحة ثم طلع الفجر فبادر النزع فإنه معذور .

قلت : وأحسن من هذا تمثيلا مسألةٌ فيها عن أحمد روايتان منصوصتان ، وهو

من قال لزوجته : إذا وطئتك فأنت طالق ثلاثا ، إذا وطئتك فأنت على كظَهْر أمى» فهل يحل له الإقدامُ على الوطء ؟ فيه روايتان ، فإذا قلنا يحل له فيجب على قياسها أن يكون الخارج فى مسألة الغصب ممتثلا من كل وجه ، وإن قلنا لا يحل توجَّه لنا كقول أبى هاشم والجوينى ، والله أعلم .

ويُشْبه ذلك ما لو توسط جمعا من الجرحى متعمدا ، وجَثَم على صدر واحدٍ منهم وعلم أنه إن بقى مكانه أهلك من تحته ، وإن انتقل عنه لم يجد موضع قدم إلاَّ بَدَنَ آخر يهلك بانتقاله إليه؛ فقولُ أبى هاشم فيها كما سبق فى التى قبلها ، وقال الجوينى : المقطوع به عندى سقوطُ التكليف عن هذا مع استمرار سخط الله عليه وغضبه ، أما سقوط التكليف فلأنه يستحيل تكليفُه ما لا يطيقه ، ووَجْهُ دوام العصيان عليه تسبُّبه إلى مالامخلص[1] له منه ، حتى لو فرضنا حصوله كذلك فى وسطهم بغير تَعَدٍّ منه بأن ألقاه غيرُه فلا تكليف ولا عصيان . [ح] وذكر ابن عقيل نحوا من هذا فى مسألة ما إذا وطىء فطلع عليه الفجر ، فقال : إن وقع على الجرحى بغير اختياره لزمه المُكْثُ ، ولا يضمن ماتلف بسقوطه ، وإن تلف شىء باستمرار مكثه أو بانتقاله لزمه ضمانه ، واختار ابن عقيل فى مسألة التائب العاجز عن مفارقة المعصية فى الحال أو العاجز عن إزالة أثرها مثل متوسط المكان المغصوب ومتوسط الجرحى أنه تصحُّ توبته ولاتقف صحتها على مفارقة ذلك المكان ولامَشْيُه وسَعْيُه فى عرصة الدار الغصب خارجا عصيانٌ ؛ بل هو مع العَزْم والندم تاركٌ مُقْلِع .

ومن ذلك إذا طيب بدنه متعمداً ثم تاب ، وجعل يغسل الطيبَ بيده قاصداً لإزالته ، أو غصب عينا من الأعيان ثم ندِم وشرع فى حَمْلها [على[2] رأسه] إلى صاحبها ، أو جعل يرسل الصيد الذى صاده فى الإحرام والحرم من الأشْرَاك[3] ،

(١) فى ب « مالامحيص له ـ إلخ »
(٢) ساقطة من ا :
(٣) الأشراك : جمع شرك .

والرامى بالسهم إذا خرج السهمُ عن محل مقدرته[١] فندم ، وإذا جَرح ثم تاب والجرح [مازال إلى السراية[٢]] فعنده فى جميع هذه المواضع الإثم ارتفع بالتوبة ، والضمان باقٍ ، وعند المخالف هو عاص إلى أن ينقضى[٣] أثر المعصية ، بخلاف مالو كان ابتداء الفعل غير محرَّم ، مثل أن يستعير داراً فتنتقل إلى غير المعير فيخرج منها ، أو [يجنب][٢] فى المسجد فيخرج منه ، أو طلع عليه الفجر وهو مخالط لأهله فنزع ، فإن هذا غير آثم بالاتفاق ، وقال ابن عقيل فى مسألة الجرحى : لا يجوز أن ينتقل إلى آخر قولا واحداً ، لأنه لا يحصل مبتدأ بالجناية كما لو سقط من غير اختياره فحصل سقوطُه على واحدٍ لم يجز له عندنا جميعاً أن ينتقل فيقف متندماً متمنِّياً أن يخلق الله له جناحين يطير بهما أو يُدَلَّى إليه حبلٌ يتشبَّثُ[٤] به ، فإذا علم الله ذلك منه كان ذلك غايةَ جهده ، وصار بعد جهده كحجر أوقعه الله على ذلك الجريح ، كما قال الفقهاء فى النار الملقاة فى السفينة : إنه إن غلب على ظنه أن النجاة فى البقاء أو فى إلقاء نفسه وجب ذلك ، وإن غلب على ظنه أن النجاة فيهما خُيِّرَ ، وإن غلب على ظنه أن الهلاك فيهما وقف ولم يُعِنْ على قتل نفسه .

ومن جملة صُوَرِ المسألة توبة الداعى إلى البِدَع إذا لم يتب من أصله ، ولأصحابنا فيها وجهان ، وربما قيل : روايتان ، ونظير هذه المسألة توبة المبتدع الداعى إلى بدعته وفيها روايتان ، أصحهما الجواز ، والأخرى اختيار ابن شاقلا لإضلال غيره ، وكذلك توبة القاتل قد تشبه هذه ، وفيها روايتان .

وأما أبو الخطاب فقال : لا نسلم أن حركات الغاصب للخروج طاعةٌ ولا مأمور بها ، وإنما هى معصية إلا أنه يفعلها لدفع أكثر المعصيتين بأقلهما ، لأن دَوَامَه فى

---

(١) فى ا « محل قدرته »
(٢) مكان هذه العبارة غير ظاهر فى ب .
(٣) فى ا « يقضى » وليس بشىء .
(٤) فى ا « ينشب به » وكلتا العبارتين صحيحة .

الدار معصية تطول ، وخروجه معصية قليلة ، ولهذا لو قصد إنسانا مؤمنا ليقتله ظلما فهرَبَ منه فاختبأ لجاء إلى مَنْ قد رآه فقال : رأيت الذى فرَّ منى ؟ كان له أن يقول : لم أره ، ليدفع أعْظَمَ المعصيتين بأقلهما .

والتحقيق أن هذه الأفعال يتعلق بها حقُّ الله وحق الآدمى ، فأما حق الله فيزول بمجرد الندم ، وأما حقوق العباد فلا تسقط إلا بعد أدائها إليهم ، وعجزه عن إيفائها حين التوبة لا يسقطها ، بل له أن يأخذ من حسنات هذا الظالم فى الآخرة إلى حين زوال الظلم وأثره ، كما له أن يضمنه ذلك فى الدنيا ، إذ لو كان عليه ديون من ظلم عجز عن وفائها ، أو قتل نفوسا لم يستحل أربابَهَا ولا يعرفهم ، وكلام ابن عقيل يقتضى ذلك ، فإنه شبهه بمن تاب من قتل أو إتلاف أموال مُحْتَرَمة مع بقاء أثر ذلك القتل والإتلاف ، لكنه أدَّعَى أن توبته فى هذه المواضع تمحو جميعَ ذلك ، وهذا لإطلاق إن لم يقيد ، وإلا فليس بجيد ، ثم ذكر أن الإثم واللائمة والمَعْتَبة تزولُ [عنه] من جهة الله وجهة المالك ، ولا يبقى إلا حق الضمان للمالك(١) .

قلت : هذا ليس بصحيح ، بدليل أن الجارح لو تاب بعد الجرح لم يسقط عنه القَوَدُ ، وكذلك الذى أوقع نفسه على نِيَام فمات أحدهم بمُكْثه عليه ، فإنه يجب عليه القَوَدُ ، ولو كان كالمخطىء لم يجب عليه إلا الدية ، وكذلك التائب بعد وجوب القَوَد لا يسقُطُ عنه ، ولو كان مخطئا من الابتداء لما وجب عليه إلا الدية ، فقد فرقت الشريعة بين مَن كان معذورا فى ابتداء الفعل وبين التائب فى أثناء الفعل وأثره ، فهذا القول الثالث هو الوسَطُ لمن يتأمل ، وهكذا هو القول فيمن أضَلَّ غيره معتقدا أنه مضل ، وأما مَنْ كان لا يرى أنه مضل فهو كالكافر إذا قتل مسلما أودعا إلى الكفر ثم تاب ، فإن جميع معاصيه اندرجت فى ضمن اعتقاده ، وأظن هذا قول الجوينى .

---

(١) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

مسألة : للعموم صيغة تفيده بمطلقها ، كلفظ الجمع مثل المسلمين والناس وكَمَنْ لمن يعقل و«ما» فيما لا يعقل، وغير ذلك، وبهذا قال جماعة الفقهاء : أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وداود [ح] وعامة المتكلمين ، وقال أبو الحسن الأشعرى [ح] وأصحابه : لا صيغة ، بل توقف الألفاظ الصالحة له حتى يدلَّ دليلٌ على إرادة العموم أو الخصوص ، وقال محمد بن شجاع البَلْخى وأبو هاشم وجماعة من المعتزلة : يحمل لفظ الجمع على الثلاثة ، ويوقف فيما زاد ، وقال قوم : تُحْمل الأوامر والنواهى على العموم ، وتوقف الأخبار ، قال ابن برهان : وقالت المرجئة : لا صيغة للعموم ، قال : ونقل عن أبى الحسن وأصحابه : لا صيغة له ، وافترقوا فمنهم من قال : اللفظ مشترك بين العموم والخصوص كسائر الأسماء المعيَّنة ، ومنهم من قال : اللفظ مبهم لا يدلُّ على شىء إلا بقرينة ، والجوينى نقل نحوه [ز] وكذلك نقل السمنانى أن منهم من يقول : الثلاثة مُرَادة ، وما زاد موقوف ، ومنهم من يقف فى الجميع ، قال أبو محمد التميمى : وكان أحمد يقول : إن النهى يدل على فساد المنهى عنه ، وله عنده صيغة ، وإذا ورد الأمر وفيه استثناء من غير جنسه لم يكن استثنا صحيحا عنده ، وقد اختلف فى جميع ذلك أصحابه ، قال أبو محمد التميمى : وكان [من][1] مذهب أحمد ابن حنبل صحةُ القول بالعموم ، وأن له صيغة تدلُّ على استغراق الجنس ، وبعض أصحابه [كان][2] يمنع منه ، قال القاضى : للعموم صيغةٌ موضوعة له فى اللغة ، إذا وردت متجردة عن القرائن دلَّت على استغراق الجنس ، نص على هذا فى رواية ابنه عبد الله وقد سأله عن الآية إذا جاءت عامةً مثل قوله تعالى ﴿ والسارقُ والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾[3] وأخبره أن قوما يقولون : لو لم يجىء فيها خبر عن النبى صلى الله

---

(١) كلمة « من » ساقطة من ا .

(٢) ساقطة من ا أيضا .

(٣) من الآية ٣٨ من سورة المائدة .

عليه وسلم توقّفنا عندها فلم نقطع حتى يبين الله لنا فيها أو يخبر الرسولُ ، فقال : قال الله تعالى ﴿ يُوصيكم الله فى أولادكم ﴾[١] فكنا نقف عند الولد لا نُورِّثُه حتى ينزل الله[٢] إن القاتل لا يرث ولا عبد ولا مشرك ، وقال فى كتاب طاعة الرسول قوله : ﴿ والسارق والسارقة فاقْطَعُوا أيديهما ﴾ فالظاهر يدلُّ على أنه مَنْ وقع عليه اسم سارق وإن قلّ فقد وجب عليه القَطْع ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا قطع فى ثمر ولا كَثَرٍ » دلّ ذلك على أنها ليست على ظاهرها ، وأنه على بعض السُّرّاق دون بعض ، واحتجاجُه فى المسائل بالعموم كثير ، وقال أبو بكر عبد العزيز فى مجموع لَه : قد أبان أبو عبد الله أحمد عمومَ الخطاب فلا يخصه إلا بدليل ، وذكر كلاما كثيرا .

فصـــل

لفظُ العموم والخصوص جاء فى قول النبى صلى الله عليه وسلم لعلى « عُمّ فإن فَضْلَ العموم على الخصوص كفَضْل السماء على الأرض » وقوله « فعليك بخُوَيْصَّة نفسك » و « إياك وعوامَّهم » وقوله « إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يُغَيِّروهُ أو شَكَ أن يعمهم الله بعذاب من عنده »[٣] وقول أبى هريرة :[٤] فعم وخص ، وجاء لفظ الخصوص فى القرآن ، ولم يجىء لفظ العموم ، وتكلم بهما فى الأدلة الأئمةُ كالشافعى وأحمد .

مسألة : يصح ادعاء العموم فى المضمرات والمعانى كقوله (حرمت عليكم الميتة[٥]) ومعلوم أنه لم يُرَدْ نَفْسُ العين ، بل الفعل ، فيحمل على كل فعل من بَيْع

---

(١) من الآية ١١ من سورة النساء . (٢) فى ا « حتى يبين الله »
(٣) فى ب « بعذاب منه » .
(٤) فى ا مكان أبى هريرة كلمة لم أستطع قراءتها .
(٥) من الآية ٣ من سورة المائدة .

وأ كل وغيرها ، وكذلك « رُفِعَ عن أمَّتِي الخطأ وَالنِّسْيَانُ » ونحوه هذا [ح] »
قول كثير من الشافعية منهم صاحب اللمع فى كتابه ، وهو ظاهر كلام إمامنا وقول
أصحابنا القاضى وغيره ، وإليه ذهب بعض الشافعية ، وقال أكثر الحنفية و بعض
الشافعية : لا يثبت العموم فى ذلك ، بل هو مُجْمل ، واختاره القاضى فى أوائل العدة
وآخر العمدة ، وزَعَم أن أحمد قد أومأ إليه ، وذكر عنه كلاما لا يدلُّ عندى على
ما قال ، بل على خلافه [ز] ، واختار القاضى فى الكفاية الأوَّل ، قال القاضى :
يصح ادِّعاء العموم فى المُضْمَرَات والمعانى، أما المضمرات نحو قوله ﴿ حُرِّمَتْ عليْكُمُ
الْمَيْتَةُ[1] ﴾ و ﴿ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ[2] ﴾ ومعلوم أنه لم يُرَدْ نفسُ العين ، لأنها
فعل الله ، و إنما أراد أفعالنا فيها ، فيعمُّ تحريمها بالأكل والبيع ، وكذلك قوله «لاأُحِلُّ
المسجد لجُنُب » ليس المراد عين المسجد ، و إنما المراد به أفعالنا ، فهو عام فى الدخول
واللُّبْث ، وكذلك قوله « رُفِعَ عن أمتى الخطأ والنسيان » لايمكن رفعه ، لأنه قد
تَقَضَّى والمراد به حكمه ، فهو عام فى المأثم والحكم ، وكذلك قوله « لا نكَاحَ إلا
بولى وشاهدين » عام فى الصحة والكمال ، وقد قال أحمد فى رواية صالح فى الرجل
يُحَدِّث نفسه بما إنْ سَكَتَ عنه خاف أن يكون قد أشرك وذهب دينه ، فقال: يروى
عن النبي صلى الله عليه وسلم « إنَّ الله تجاوز لأمتى عما حَدَّثَتْ به أنفسها ما لم تعمل
أو تتكلم » فاستعمل هذا فى رفع المأثم[3] ، وقد استعمله فى رفع الحكم فى رواية ،
قال : وذهب الأكثر من أصحاب أبى حنيفة و [أصحاب[4]] الشافعى إلى أنه لايعتبر
العموم فى ذلك ، قال : ودليلُنا قولُه « رفع » فقد علم أنه ما أراد به نفس الفعل
لأنه لا يمكن رفعه بعد وقوعه ، وكذلك قوله « لا نكاح إلا بولى » لا يمكن
رفعه بعد وقوعه ، و إنما أراد ما تَعَلَّق بذلك الفعل والعقد ، فصار اللفظ محمولا على

---

(١) من الآية ٣ من سورة المائدة .
(٢) من الآية ٩٦ من سورة المائدة
(٣) فى ا « رفع الإثم »
(٤) ساقطة من ا .

ذلك بنفسه ، لا بدليل ، و [قد] حصل تقديره ، كأنه قال : رفع عن أمتى ما تعلق بالخطأ والنسيان ، فيعمُّ المأثم والحكم ، و «لا نكاح إلا بولى» يعم الكمال والصحة ، وكذلك ﴿ لا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ[١] ﴾ قد علمنا أنه لم يرد تبيين اللفظ ، بل أراد ذلك وما هو أعلى منه ، فصار كأنه قال : لا يقر بهما ، وكان قد كتب أولا أما المضمرات نحو قوله « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » وأما المعانى نحو قوله « أَيَنْقُص الرطَبُ إذا يبس » اللفظ فى الرطب والتعليل يعم ، فيستعمل عمومُه فى الرطب وغيره ، وقد أومأ أحمد إلى هذا فى رواية الميمونى ، ومنع من بيع رُطَب[٢] بيابس من جنسه ، واحتج فى ذلك بالحديث ، فجعل تعليله عاما [فى المعانى[٣]] ، وقال أيضا : نحو قوله تعالى ﴿ولا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[١] هو خاص فى التأفيف من جهة اللفظ ، وهو عام فى المعنى فى الضرب وغيره ، وكذلك قوله تعالى ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ[٤] ﴾ هو خاص فى اللفظ للنبى صلى الله عليه وسلم ، وهو عام فى جميع الناس ، وقد أومأ أحمد إلى هذا ، لأنه احتج على رَهْن المصحف من الذمِّىِّ بنهى النبى صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو ، واحتج على إبطال شُفْعَة الذمى على المسلم بقول النبى صلى الله عليه وسلم « اضطروهم إلى أضيق الطُّرُق » فدلَّ على أن اللفظ حقيقةٌ عنده فى غير ماهو موضوع له ، وقال فى رواية صالح إلى آخره ، وأظنه قد كان كتب أولا أنه يدعى العمومُ فى المضمرات دون المعانى ، وكلامُه الذى استقرَّ عليه إنما ذكر فيه عموم المضمرات ، وسكت عن عموم المعانى ، وكان قد قال إن قوله ﴿ ولا تَقُلْ لهما أفٍّ[١] ﴾ و ﴿ لئن أشركت لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[٤] ونحوه ليس بعام على سبيل الحقيقة ، وإنما استعمل فى تلك الأشياء على طريق التنبيه لا العموم .

قال القاضى : واحتج المخالف أنَّ اللفظ اقتضى تحريم العين نفسها ، فإذا حمل

---

(١) من الآية ٢٣ من سورة الإسراء .
(٢) فى ا « بيع الرطب بيابس . . إلخ .
(٣) كلمة « فى المعانى » ساقطة من ا .
(٤) من الآية ٦٥ من سورة الزمر .

على الفعل يجب أن يصير مجازا كقوله (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ[١]) قال : والجواب أن هذه وإن لم يتناول ذلك نُطْقاً ، فهو المراد من غير دليل ، ويفارق هذا (واسأل القرية) ونَحْوَه لأنا لم نعلم أن المراد به أهلها باللفظ لكن بدليل ، لأنه لا يستحيل جواب حيطانها فى قدرة الله ، فاحتاج إلى دليل يعرف به أنه أراد أهلها .

قال شيخنا : قلت مضمون هذا أن القرينة العقْلية إذا عرف المراد بها لم يكن اللفظ مجازا ، بل حقيقة ، فكل ماحمل اللفظ عليه بنفس اللفظ مع العقل فهو حقيقة [[٢] أو أنه يحتمل أن يكون هذا حقيقة عرفية ، لكن كلامه اقتضى أن ما فهم من اللفظمن غير دليل منفصل فهو حقيقة[٢]] وإن لم يكن مدلولا عليه بالوضع ، وستأتى حكايتُهُ عن أبي الحسن التميمى أن وَصْفَ الأعيان بالحلّ والحظْرِ [توسُّع[٣] واستعارة كما قال البصريُّ ، والصحيحُ فى هذا الباب خلاف القولين : أن الأعيان توصف بالحل والحظر[٣]] حقيقة لغوية كما توصف بالطهارة والنجاسة والطيب والخبث ، ولا حاجة إلى تكلفٍ لا يقبله عقل ولا لغة ولا شرع ، وحينئذ فيكون العمومُ فى لفظ التحريم ، وفَرْقٌ بين عموم الكل لأجْزائه وعموم الجميع لأفراده ، ويختلف عموم لفظ التحريم وخصوصه بالاستعمال .

قلت : فقد جعل المضمرات ما يُضْمر من الألفاظ ، وجعل المعانى العموم المعنوى من جهة التنبيه أو التعليل أو النظير ، فهو عموم فيما يَعْنيه المتكلم ، سواء كان فيما يَعْنيه بلفظه الخاص فى الأصل أو كان فيما يعْنِيه بمعنى لفظه ، وهو العلة والجامع المشترك ، لكن عليه استدراكات .

أحدها : أنه جعل منه قوله « لا نكاح إلا بولى » وليس كذلك عندنا ، بل حقيقة النكاح منفية ؛ لأن المسمى [هنا] شرعى ، ليس هو حسيًّا مثل الخطأ

---

(١) من الآية ٨٢ من سورة يوسف .
(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ب .

والنسيان ، فإن الخطأ والنسيان وُجدا حقيقة ، بخلاف النكاح فإنه لم يوجَدْ ، وإنما وُجد نـكاحٌ فاسد ، وذلك لا يدخل فى الاسم المُطْلق ، وهكذا « لا صَلاَة إلا بأمِّ الـكتاب » و « لا صيام لمن لم يُبيِّت الصيام من الليل » ونحو ذلك .

الثانى : استشهاده بأن أحمد احتجَّ بقوله« تَجَاوَزَ لأمتى عما حَدَّثَتْ به أنفسها » قد يقال : ليس من هذا الباب ، فإن الرفع غير التجاوز ، فإن الخطأ نفسَه لم يرتفع ، وقد يقال : تجاوز عن نفس الخطأ ، وهو مثل قوله (نَتَجَاوز عن سَيِّآتهم[1]) وذلك أن الرفع يقتضى العدم ، والتجاوز لا يقتضى العدم ، بل لا يكون التجاوز إلا عن موجود .

ثم ذكر القاضى مسألة أخرى فقال : لفظ التحريم إذا تعلَّق بما لا يصلح تحريمُه فإنه يكون عموما فى الأفعال فى العين المحرمة إلا ما خصه الدليل ، نحو قوله (حُرِّمَتْ عليكم الميتة[2]) و (حُرِّمَتْ عليكم أمَّهَاتـكم[3]) قال : وحكى عن البصرى الملقب بجعل[4] أن هذا اللفظ يكون مجازا ، ولا يدل على تحريم العين نفسها ، لأن العين فعلُ الله لا يتوجَّهُ التحريم إليها ، وإنما أراد تحريم أفعالنا فيها ، فصار اللفظ محمولا على ذلك بنفسه لا بدليل ، وكل ما حمل اللفظُ عليه بنفسه كان حقيقة لا مجازا ، كقوله « لا صَلاَةَ إلا بطهور » حقيقة هذا رَفْعُ الفعل ، فلما استحال رفعه بعد وقوعه كان معناه حقيقة فى رفع حكمه ، وكذلك ها هنا ، لأن مَنْ أراد أن يحرم على عبده أو ولده شيئاً فإنه يقول : حرمت عليك كذا ، فيفهم منه تحريم تصرفه فيه بنفس اللفظ ، فثبت أن اللفظ نفسَه دلَّ على ذلك فـكان حقيقة ، [وقال[1] أكثر الحنفية وبعض الشافعية : لا يثبت العموم فى ذلك ، بل هو مجمل ، واختاره القاضى فى أوائل العدة وآخر العمدة ، وزعم أن أحمد قد أومأ إليه ، وذكر عنه كلاما لا يدل

---

(١) من الآية ١٦ من سورة الأحقاف .

(٢) من الآية ٣ من سورة المائدة (٣) من الآية ٢٣ من سورة النساء .

(٤) هو أبو عبد الله الحسين بن على بن إبراهيم (فهرست ابن النديم ٢٦١ مصر)

على ما قال ، بل على خلافه ، واختار القاضى فى الـكتاب الأولى][1] .

وذكر ابن برهان أن مذهبهم أن هذا ليس بمجمل ، ثم منهم من جعله عاما فى كل فعل ، ومنهم من قال : يُصرف إطلاقه على كل عين إلى المقصود اللائق بها .

وذكر أبو الطيب لهم فيه وجهين ، أحدهما : الإجمال ، والثانى العموم ، قال : و به قال قوم من الحنفية .

فصل

قال القاضى: فيجب أن يقولوا : إن التخصيص يدخل على المضمرات والمعانى ، بل هكذا نقول .

[و، ز] فصل

إذا قلنا إنه يصح ادِّعَاء العموم فى المضمرات كقوله ﴿ حرمت عليكم الميتة[2] ﴾ فظاهر كلام أصحابنا ، لا بَلْ صريحه ، أنه يحرم منها كل شىء كالأكل والبيع وما أشبهما ، وقال المقدسى : قوله ﴿ حُرِّمت عليـكم الميتة[2] ﴾ ليس بمجمل ، وإنما المراد به الأكل دون اللمس والنظر ؛ لظهوره من جهة العرف فى تحريم الأكل ، وقد ذكر نحو هذا عن أبى الخطاب والحلوانى ، قال : هى ظاهرة فى تحريم التصرف ، واستدل على أن المراد جميعُ أنواع التصرف فيها بأدلة ذكرها ، وكذلك قال ابن عقيل : تحرم جميع الأفعال فيها ، وقد ذكر أنه قول الجبائى وابنه وعَبْد الجبَّار ، قال : ويحتمل عندى فذكره ، نقلت من مسائل صالح ابن الإمام أحمد فى كلام طويلٍ فى دباغ [جلود][3] الميتة ، قال صالح : قال [أبى] : إن الله قد حَرَّم الميتة

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب ، وهذه العبارة تعد مكررة مع ماسبق فى ص ٩١ .

(٢) من الآية ٣ من سورة المائدة .

(٣) هذه الـكلمة ساقطة من ا .

فالجلد هو من الميتة ، قلت : فظاهر هذه الآية ـ لا ، بل صريحها ـ أن هذه الآية عامة فى كل نوع من الانتفاع [(١) إلا أن أبا الخطاب والمقدسىّ قالا : ليست بعامة فى كل نوع من الانتفاع(١)] بل يحمل فى الميتة على الأكل ، وها هنا احتجَّ بها أحمد فى تحريم الانتفاع بالجلد ، ثم تبين لى أنه ليس فى هذا ما يقتضى عموم الأفعال ؛ لأن الجلد من جملة الميتة نفسها ، فلما حرَّم الميتة اقتضى ـ على ماقال أبو الخطَّاب ـ تحريمَ الفعل المقصود من كل جزء منها ، والمقصود من الجلد الانتفاع ، لا الأكل فيحرم نظرا إلى كونه من الميتة ، لا إلى عموم الفعل ، وهذا ظاهر إن شاء الله .

وذكر ابن نصر المالكى(٢) فى الملخص أنه ليس بمجمل ، وأنه يحمل على المعتاد من التصرف ، والمقصودُ من تلك العين فى عادة أهل اللغة وعرفهم وما يسبق إلى الفهم(٣) عند سماعه من ذلك .

[ز] وذكر ابن عقيل العمومَ ، وأنه يحرم جميع أفعالنا فيها ، وذكر القاضى فى مسألة الدباغ أنه عام فى اللحم والجلد ، قبل الدَّبغ وبعده ، وذكر فى مسألة ما لا نَفْسَ له سائلة لما احتج عليه بالآية وقيل له : التحريم يقتضى التحريم فى جميع الوجوه وذلك يقتضى [التنجيس] قال : التحريم هنا خاص فى الأكل ، بدليل السياق ، وقوله ﴿ إلاَّ مَااُضْطُرِرْتُمْ إليه ﴾ .

فصلٌ [ز ، و]

ذكر عبد الوهاب بن نصر المالكى آياتٍ اعتقدوا أنها عامة ، وهى مجملة عنده ، ويقتضى مذهبنا عمومَ بعضها ، فلتنظر .

حرر القاضى أبو يعلى فى الكفاية ألفاظ الجموع تحريرا حَسَنًا محققا .

---

(١) هذه العبارة ساقطة من ب .

(٢) فى ا « أبو نصر المالكى » تصحيف .

(٣) فى ب « إلى الوهم » .

[ز] فصل

وذكر المُخَالف فى مسألة العموم أن استعماله فى البعض أكثر ، ولم يمنعه القاضى ، وكذلك ذكر فى حجة أقلِّ الجمع أن استعمال لفظ العموم فى الخصوص هو الغالب ، وأجاب بأن هذا الغالب لا يختص بثلاثة .

[ز ، و] فصل

قوله ﴿ حرمت عليكم الميتة[1] ﴾ مجمل ، قال المقدسى : ليس بمجمل ، و إنما المراد به الأكل ، دون اللمس والنظر ، قال : لظهوره من جهة العرف فى تحريم الأكل .

[ز] فصل

مقتضى كلام القاضى أن العموم من عَوَارض الألفاظ والمعانى ، فإنه قال : قال المخالف : العموم مأخوذ من الخصوص ، ومنه قولهم « مطر عامّ » فأجاب بأن العموم مأخوذ من قولهم : عَمَمْتُ الشيء أعُمُّه عُمُوماً ، وعَمَّهم العدلُ[2] والرخص والغلاء ، وقوله « بأنه يصح ادِّعَاء العموم فى المعانى والمضمرات » يؤيِّد ذلك ، و إن كان المعنيان جنسين ، فلأصحابنا فى ذلك ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه من عوارض الألفاظ فقط ، كقول أبى الخطاب ، والثانى أنه من عوارض اللفظ والمعنى الذهنِيِّ ، كقول أبى محمد والغزالى ، والثالث أنه من عوارضهما مطلقا ، وهو قول القاضى وأبى محمد ، وهو أصح ، أما فى الذوات والصفات الشخصية المتعدية المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة[3] والرضا والغضب والحب والبغض فظاهر لا يقبل خلافاً ، وكذلك فى الشخص العام كقوله لعلى « عُمَّ » وأما فى المعانى الخارجة التى هى الأنواع ذاتاً وصفاتٍ فلأن القَدْرَ المشترك هو مسمى اللفظ ، وهو عام ، لأن المطلق

(١) من الآية ٣ من سورة المائدة .
(٢) فى ب « وعمهم العذاب » وكلتاهما تقال .
(٣) فى ا « بالحياة والقدرة والرضا ــ الخ » .

لا بشرط التقييد موجود فى الخارج وفى الذهن ، وأما المطلق بشرط عدم التقييد فلا وجود له ، لا فى الخارج ولا فى الذهن ، و بشرط عدم التقييد الخارجى وجودُه فى الذهن ، وفرق بين اُعتبار الذهن للمطلق و بين تقييده فيه، فالـكليات المطلقة العامة كلها موجودة فى الخارج ، لـكن وجودها فيه مشروط بالتقييد والتخصيص ، ومسمى اللفظ [فيه] يستوى فيه المقيد وعدم المقيد ، لأن مُسَماه لا يشترط فيه قيد ، ليس هو الذى لا قيد فيه .

فصــل

الأمر بالمطلق هل يكون أمراً بمُفْرَداته أو يكون عاما فيها ؟ ثلاثة أقوال :

أحدها : العموم ، قال القاضى محتجا على جواز القضاء فى المسجد : دليلنا قوله: ﴿ وأنِ احْـكُمْ بينهم بما أنْزَلَ الله ﴾[1] ولم يفرق بين أن يحكم فى المسجد وغيره .

فإن قيل : هذا أمر بالحـكم ، وليس فيه ما يدل على المـكان .

قيل : هو أمر بالحـكم ، لـكن متى أتى بالمأمور أجزأ ، ولا يأتى إلا مقروناً ببعض المفردات ، وهذا أصحُّ .

الثالث[2] : أنه ليس مأموراً بها ولا مأذوناً فيها .

وسر المسألة أن التعيين : هل هو من باب عدم المَنْهِىِّ عنه فيكون فى عموم الأمكنة والأزمان إلا ما خصَّه الدليلُ ، القولُ الثانى أن المفردات ليس مأموراً بها ولا مأذوناً فيها استصحاباً أو هو من باب المأذون فيه التزاما ؟ فيه قولان ، وقد ذكرنا مثل هذا فى الواجب المُخَيَّر ، لـكن هناك البحثُ : هل التعيينُ مأمورٌ به أو المأمور به هو المشترك ؟ وهنا : هل المميز مأذون فيه أو غير ممنوع منه ؟ ثم فَرَقَ بين أفراد الفعل و بين لوازم الفعل من المـكان والزمان والأحوال ، فالصوابُ أن مثل هذا لم يتعرض له الأمر ، لا بإذن ولا بمنع .

---

(١) من الآية ٤٩ من سورة المائدة .

(٢) هكذا فى النسختين بتقديم الثالث على الثانى ، ولم يظهر لنا وجه ذلك .

فصل

فى العموم التبعى

وهو : ما يدخل فى اللفظ ضمناً وتبعاً لغيره ، وإن لم يدخل فيه ابتداء ، سواء كان دخوله فيه مع مطلق الاسم أو لخصوص التركيب ، وسواء فى ذلك عموم الأجزاء وعموم الأفراد ، فالأول كدخول المؤنَّث فى لفظ المذكر على قول أصحابنا ، وكدخول إبليس فى الملائكة على قول ، وكدخول الأحْلاَف والمَوَالى والنُّزَلاء وابن الأخت فى ألفاظ القبائل ، وكدخول الغلمان فى مُسَمَّى الجنس ، ودخول النساء فى القوم ، وهذا قد يدخل فيما ينقله العرف من الخاص إلى العام كلفظ الرقبة ، والثانى كدخول اللباس والنَّعْل والبناء والغراس فى لفظ العبد والفرس والأرض لاقترانه بالمبيع ونحوه ، وهو من باب ما يدخل فى مطلق اللفظ ، وعلى هذا يخرج ما يدخل فى لفظ المُوصِى والواقِفِ وغيرهما ، وهو باب نافع .

فصل

فيما يشمله اللفظ فى حال دون حال أما فى النفى دون الإثبات كالعقد الخالى عن وَطْء يدخل فى مسمى قوله ﴿ ولا تنكحوا ﴾ ولا يدخل فى مسمى قوله ﴿حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ والأيمان عندنا على هذا فى ظاهر المذهب ، وعلى هذا قولهم : المُطْلَق من الأسماء يتناولُ الكاملَ من المسمَّيَات ، إنما هو فيما يُقْصَد إثباته كالماء والرقبة ، لافيما يقصد نَفْيُه ، وعلى هذا لفظُ الدرهم والدينار فى مطلق البيع مخصوصٌ بما قَيَّدَه عرفُ المعاملة ، وهو باب نافع فى لفظ الشارع والمعامل .

وأصل هذا أن اللفظ الواحد تختلف دلالته بحسب التركيب فى النفى والإثبات ، وهو حقيقة فى الجميع إذا كان جنس التركيب موضوعاً لتقدم استعمال غيره ، وأما إذا لم يكن نفسه موضوعاً كقوله : « رأيت أسداً يكتب » فهنا إنما يفهم بقرينة عقلية ، وهو العلم بأن البهيمة لا تكتب ، فتدبر هذا فإنه نافع جدا .

(١) ثم وضع التركيب قد يكون لغويا ، وقد يكون عرفيًا ، وهو كثير غالب والعرف يختلف ، فتختلف دلالة التركيب ، والجميع حقائق إذا تكرر استعمال ذلك الجنس .

فصل

في الفرق بين مطلق اللفظ من المعانى

وهو المعنى المطلق عن القيود التى يُوجبها اللفظ فى حال دون حال ، و بين اللفظ المطلق ، فإن الفرق فى الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص بين اللفظ و بين معانى اللفظ عامُّ المنفعة(١) .

فصل

قال ابن عقيل : للعموم صيغة تدلُّ بمجردها على أن مراد الناطق بها شمول الجنس والصفة مما أدخل عليه والصفة من تلك الصيغ ، و إنما تنكرت ما سلكه الفقهاء من قولهم للعموم صيغة لماقدمت فى الأمر والنهى ، وأن من قال بأن الكلام هو عينُ الحروف المؤلَّفة لا يحسن به أن يقول : إن للعموم صيغة ؛ لأن الصيغة هى العموم ، فكأنه يقول : للعموم عموم

فصل

حَرَّرته فى تفسير(٢) صيغ العموم

الألفاظ معارف ونكرات ، فالمعارف سبعة ، فكل اسم معرفة ذى أفراد يفيد العموم ، فأما ماليس بذى أفراد كالعلم الشخصىّ فإنمايفيد عموم الكل لأجزائه ، فيندرج فيه العلم الجنسى ، والإشارة إلى عددٍ ، والمضمرات الجامعة ، والموصولات ، والمعرفات باللام والإضافة ، من الجموع وأسماء الجموع والأجناس المفردة وغير المفردة ، والمنادى المقصود والنكرة ، فكل لفظ نكرة فى النفى والنهى والاستفهام فإنه

---

(١) من هنا إلى آخر الفصل التالى سيتكرر فى ص ١١١ و١١٢ .

(٢) فى ا « تقسيم صيغ العموم » وهى أدق .

يفيد العموم ، سواء كان اسماً أو فعلا ، وأما فى الشرط فهل يفيده لفظاً أو بطريق التعليل ؟ فيه نظر .

فالمعرفة إنما تعمُّ ما أوجبه التعريف ؛ فتعمُّ ما أشار إليه أو عاد الضمير عليه أو قامت به الصلة أو ناداه المنادى ، فعلى هذا إذا قال الله « يا أيها الناس » أو «يا أيها الذين آمنوا » فإنما يعمُّ من ثبت أن الله يخاطبه ، والصبيان والمجانين لم يخاطبوا ، فلا يشملهم اللفظ ، وقد ذكر أصحابنا وغيرهم أن اللفظ عام وإنما خرج منه بتخصيص العقل ، فأما قوله : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾[1] فالضمير لا يدل على جنس ، وإنما يدل بلفظه على المخاطب ، فلا ينبغى أن يختلف فيه .

مَسْأَلة : من أعلى صيغ العموم الأسماء التى تقع أدواتٍ فى الشرط ، وهى تنقسم إلى ظرف زمان ، وظرف مكان ، واسمٍ مبهمٍ يختص بمن يعقل ، واسم يختص بمن لا يعقل ، فكل اسم وقع شرطا عَمَّ مقتضاه ، فإذا قلت « مَنْ أتانى أكرمته » عمَّ كل آتٍ من العقلاء ، وإذا قلت « متى جئت أكرمتك » عمَّ كل زمانٍ ، وإذا قلت « حيثما أتيتنى أكرمتك » عمَّ كل مكان ، وما يقع منكرا فى سياق النفى فهو كذلك ، يتعيَّن القَطْعُ بوضع العرب إياه للعموم .

قال الجوينى : لا شكَ أن ذلك كلَّه لاقتضاء العموم ، ودليلُنا عليه كدليلنا على تسمية العرب جارحةً مخصوصةً رأسا .

قلت : وهذا القسم لا يختلف فيه أحد أثبت العموم ، ومنه حرف كل .

مسألة : أفردها أبو الخطاب وغيره ، قالوا : قولهُ (والسارقُ والسارقة فاقطعوا أيديَهُمَا)[2] عام ، وليس بمجمل ، نص عليه [زو] وبه قال مالك وأصحابه ، قال أبو الخطاب والقاضى : خلافا لأصحاب[3] أبى حنيفة إنه مجمل ، وحكاه القاضى

---

(١) من الآية ٢٣ من سورة النساء .

(٢) من الآية ٣٨ من سورة المائدة .

(٣) فى ا « خلافا لأبى حنيفة »

عن عيسى بن أبان ، وهذا الكلام لا معنى له ، لأن المخالف فى ذلك إن كان ممن ينكر العموم فى المفرد المُعَرَّف أو يقول بأن العام المخصَّص مُجْمَل وهو عيسى بن أبان، ومن تبعه فقد سبق القول فى ذلك ، ولا فائدة فى إفراد هذه الآية ، وإن لم يكن المخالفُ من هؤلاء فما أدرى[1] ما هذا .

وقد حكى أبو الخطاب فى مسألة العام إذا دخله التخصيصُ عن أبى عبد الله البصرى أنه قال : إن كان التخصيص منع من تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلُّقَه بشرط لا يُنْبِئُ عنه الظاهر لم يجز[2] التعلق به مثل آية السرقة، وقد دلَّ دليلٌ على اعتبار الحرز والنصاب فيه ، وإن كان التخصيص[3] لا يمنع من تعلُّق الحكم بالاسم العام جاز التعلق به ، مثل قوله ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾[4] فإن المنع من قبل من أعطى الجزية لا يمنع من تعلُّق القتل بالشرك فى حق من لم يُعْطِ [الجزية] .

قلت : وهذا حاصله يرجع إلى الفرق بين الشرط والمانع ، فيكون مذهبا آخر فى التخصيص فيه تفصيل ، فلا معنى لذكر خصوص الآية .

مَسْأَلة — إذا قال الراوى : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمين والشاهد فى المال ، أو حكم بالرد بالعيب ، أو أوْجَبَ الكفارة على مَنْ جامع فى نهار رمضان [هل يكون ذلك عاما بمنزلة قوله: مَنْ جامع فى رمضان فعليه الكفارة][5] ويحكم فى الأموال بالشاهد واليمين ، ونحو ذلك ، أو ينزل ذلك على أنه قضية فى عين ؟ قال أصحابنا : هو للعموم ، وقال قوم : لا عموم له .

---

(١) فى ا « فلا أدرى ما هذا » .

(٢) فى ا « ولم يجز التعليق به » ولا شك أن الواو مقحمة لكون هذه الجملة هى جواب الشرط ، بدليل عبارته فى القسم الثانى .

(٣) فى ا « وإن كان المخصص لا يمنع . . إلخ » .

(٤) من الآية ٥ من سورة التوبة .

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من ا وواضح أن الكلام لا يستغنى عنه .

فصل

قال الجويني : نقل أصحاب المقالات عن أبي حنيفة أنه عَمَّم أصولا لا يصير إلى تعميمها الأستاذ في الأصول ، فضلا عمن يتشوَّفُ إلى التحقيق ، فقال : إذا روى الراوي عن الرسول أنه قضى [بكذا] اقتضى عموم القضاء في غير المحل المنقول ، مثل ما روى أنه قضى بالكفارة على مَنْ جامع في رمضان ، فزعم أبو حنيفة أن هذا يعمُّ كل إفْطَارٍ ، وقال الجويني : فإن كان هذا مُتَلَقًّى[1] من اللفظ ومقتضى مَسَاق الكلام فهو خرق بين ، وإن قاله قياسا فمسلكُ القياس غير مردود في الجملة .

قلت : وأنا أقطع بأن هذا غلط على أبي حنيفة وغيره بهذا التمثيل والتفسير ، وإنما أراد به المسألة المتقدمة .

مسألة : والنكرة في سياق النفي تفيد العموم ظاهرا ، إذا لم يكن فيها حرف « مِنْ » ، قال سيبويه : يحسن أن يقول : ما رأيت رجلا بل رجالا ، فإن دخل عليها حرف « مِن » أفادته قطعا ولم تحتمل التأويل ، فيقول : ما رأيت من رجل ، وما جاءني من أحدٍ ، وشبه ذلك ، وقال بعض المتأخرين : لا تفيد العموم بدون حرف من ، والأول أصَحُّ .

فصل

وقولنا « النكرة في سياق الإثبات لا تعمُّ » هذا فيما إذا لم تكن في سياق الشرط ، كقولك : رأيت رجلا ، وأعتق رقبةً ، فإن كانت في سياقه كقولك : من يأتيني [بأسير] فله دينار ، فهذا يعم كل [أسيرٍ] وكذلك ما أشبهه .

مسألة : وقوله « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » عامٌّ في رفع حكمه[2] ،

---

(١) في ا « إن كان هذا بليغا ــ إلخ » تحريف .

(٢) في ا « في رفع الحكم »

اختاره أبو الخطاب [ز] و به قال أكثر المالكية وأكثر الشافعية ، فيما حكاه ابن نصر ، وقيل : هو مجمل ، وقيل : المراد به نفيُ المؤاخذة بالإثم .

فصل

قوله ﴿ حُرِّمَتْ عليكُمُ المَيْتَةَ ﴾[1] مَنْ أنكر صيغ العموم وقف فيها ، وأنكر الجوينى إطلاقه بكلام بَسَطه ، ومع ذلك فهو ممن أثبته وغلا فيه ، حتى قال : الذى صح عندى من مذهب الشافعى أنا لو قطَعْنا بانتفاء القرائن المخصِّصَة لكانت الصيغة نَصًّا فى الاستغراق ، وحكى أن من الموافقين للواقفية البرغوث وابن الراوندى ، وكلاهما من المعتزلة ، وحكى أن[2] مذهب طائفة يقال لهم أصحاب الخصوص أن صيغ الجمع نصوصٌ فى أقل الجمع مجملة فى الزيادة ، وأن مذهب جمهور الفقهاء أنها نصوص فى أقل الجمع لا تقبل تأويلا ظاهرةٌ فى ما عداه تقبل التأويل [بدليلٍ][3] .

مسألة : اللفظُ الموضوعُ للاستغراق بالجنس الذى واحدُه [بالهاء] كالتمر والتمرة والشجر والشجرة ونحوهما هما للاستغراق عند أكثر المعمِّمين ومحققيهم ، واختاره الجوينى ، وأنكر بعض أصحاب العموم ذلك ، وزعموا أنه ليس بجمع ، بدليل قوله ﴿ من الشَّجَرِ[4] الأخْضَرِ ﴾ [5][ولأنه يجمع فيقال تمور وأشجار][5] ولا هو فى معنى أدوات الشرط ، وزيَّفَ الجوينى مذهبه ببيان كونه جمعا وأن الجموع قد تجمع . . .

مسألة : « مِن » الشرطية تتناول الذكور والإناث ، هذا قول المحققين

---

(١) من الآية ٣ من سورة المائدة .

(٢) فى ا « وحكى عن طائفة يقال لهم . . الخ »

(٣) هذه الكلمة من ا .

(٤) من الآية ٨٠ من سورة يس .

(٥) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا ويدل لثبوته فى الأصل ماذكره عن الجوينى من الرد

من أهل اللسان والأصول والفقه ، وذهب شرذمة من الحنفية إلى أنه يختص بالذكور ، وذكره فى مسألة المرتدة ، قال الجوينى : هو قول بعض الأغبياء الذين لم يعلموا من حقائق اللسان والأصول شيئا ، وأشنع القول فى ذلك .

[(١) مَسْأَلة : الاسم المفرد إذا دخله التعريف كالزانى والسارق فهو للعموم ، ما لم يكن هناك قرينة عهد ، نص عليه فى مواضع ، وبهـذا قال أبو عبد الله الجرجانى ، وحكاه عن أصحابه ، واختلفت الشافعية ، فعندهم المشهور كقولنا ، واختاره ابن برهان ، وأبو الطيب — أعنى الأشهر — ومنهم من قال : لا يفيد العموم ، وهو قول أبى على الجبائى ، وكذلك قول أبى هاشم الجبائى [ز] هو المخالف دون أبيه [ز] حكاه ابن برهان ، وحكى أبو الخطاب عن أبى هاشم العـكس](١) .

مَسْأَلة : فى إعادة الـكلام محرراً فى الاسم المفرد المعرف بالألف واللام إذا سبق تنـكير وظهر ترتب التعريف عليه فهو غير محمول على العموم اتفاقا ، وإن لم يسبق تنـكير ينعطف التعريف عليه فهو للجنس ، ومنه قوله : (والسارق والسارقة)(٢) و (الزانية والزانى)(٣) وإن جرى الـكلام ولم يدر أنه خرج تعريفا لمنـكر سابق أو إشعارا بجنس فهو للجنس عند معظم المعممين ، قال الجوينى : والذى أراه أنه مجمل فإنه حيث يعم لا يعم لصيغة اللفظ ، بل سبب عمومه وتناوله للجنس حالة مقترنة معه مشعرة(٤) بالجنس ، فإذا ورد اللفظ وليس جمعا ولا موضوعا للابهام المقتضى للاستغراق كأدوات الشرط فالأمر منه متلق فى الخصوص والعموم من حيث القرينة ، فإذا لم نردها(٥) تعين التوقف ، وبسط القول فى ذلك .

---

(١) هذه المسألة ساقطة من ب فى هذا الموضع ، وذكرت بعد مسألة ابن برهان الآتية فى أو ص ١٠٦ .

(٢) من الآية ٣٨ من سورة المائدة .

(٣) من الآية ٢ من سورة النور .

(٤) فى ب « مبتعدة » تحريف

(٥) فى ا « فإذا لم ندرها » .

مَسْأَلَة : أفْرَدَهَا ابن برهان بعد الكلام فى أصل العموم [ز و] حرر المقدسى ألفاظ الجموع [وقسمها ، ألفاظُ الجموع][١] إذا كانت معرفة فهى للعموم فى قول عامة من أثبت العموم ، خلافا لأبى هاشم ، ووافقنا أبو على والدُه .

مَسْأَلَة : ألفاظ الجموع المنكرة كسلمين ومشركين لا يفيد العموم ، وإنما يحمل على أقل الجمع الثلاثة [ح] فى إحدى الروايتين ، والأخرى يحمل على العموم ذكرها القاضى فى الكفاية والحلوانى ، وهذا ظاهر كلام أحمد ، وبه قال أكثر الشافعية . ومنهم من قال [لا] يفيد العموم ، وحكى ذلك عن الجبائى ، وحكاه ابن برهان عن بعض المعتزلة ، ولا أحسب الحكاية عن الجبائى إلا وهما [ح] هذا قول أبى على ، والمخالف فى الأولى ابنه لا هو ، قال القاضى : [وقد] أشار إليه أحمد فى رواية صالح وقد سأله عن لُبْس الحرير للصغار ، فقال : لا ، إنما هو للاناث ، يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الحرير والذهب « هذان حرامٌ على ذكور أمتى [حلال على إناثها][٢] قال القاضى : فقد حمل قوله « ذكور أمتى » على العموم فى الصغار والكبار ، وإن كانا جميعا ليس فيهما ألف ولا لام .

قلت : هذا غلط عظيم منه على الإمام ، لأن قوله « ذكور أمتى » مُعَرَّف بالإضافة ، وهو[٣] كالمعرف بالألف واللام ، ومسألة الخلاف فى المنكر .

مَسْأَلَة : نَفْىُ المساواة بين الشيئين تفيده عاما فى كل شىء [يختلفان[٤] فيه] [بحيث] لا يتساويان فى شىء ، وبه قالت الشافعية [ح] ومنه قوله ﴿ هَلْ يَسْتَوِى الذين يَعْلَمون والّذِين لا يَعْلَمون ﴾[٥] قال القاضى : يوجب المنع من التسوية بينهما فى

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) ساقط من ا .
(٣) فى ا « فهو » بفاء العطف المشعرة بالسببية .
(٤) ساقط من ب .
(٥) من الآية ٩ من سورة الزمر .

جميع الحالات ، والمخالف يُسَوِّى بينهما فى ولاية القضاء والحكم ، وقالت[١] الحنفية : لا يفيد العموم ، بل يكفى [نفى[٢]] المساوة فى شىء واحد .

فصل

وقوله « لا صَلاَةَ إلاَّ بفاتحة الكتاب » و « لا صِيَامَ لمن لم يبيت الصيام من الليل » وبابه يقتضى نفى الصحة ، نص عليه ، واختاره أبو الطيب وأكثر الشافعية ، وقال بعض الشافعية والحنفية : هو مُجْمَل ، واختاره البصرىُّ من الحنفية ، وذكر ابنُ برهان [أن] الأول هو المذهب عندهم ، خلافا لأبى هاشم وأبى على الجبائى وابن الباقلانى ، ذكره فى أول كتاب المجمل .

فصل

وقوله « إنما الأعمال بالنية[٣] » من هذا القبيل يقتضى نفى الصحة والإجزاء ، هذا مذهب أصحابنا (ح) والمالكية ، وأَصَحُّ وجْهَىِ الشافعية ، واختاره أبو الطيب وقد احتج الشافعىُّ وأحمد بذلك فى مواضع ، والثانى عندهم أنه مُجْمَل لأنه لابد فيه من [إضمار] صحة أو كمال .

فصل

وقوله « لاصيام لمن لم يُبَيِّت الصيامَ من الليل » ونحوه حَرَّر الجوينى فيه المذاهب : منهم من رآه ظاهرا ، ومنهم من جعله مجملا ، فمن جعله مُجْمَلا انقسموا إلى مذهبين ، أحدهما : أنه يقتضى نفى العمل حسا ، وهو موجود حقيقة ، واقتضى ذلك أن يتوقف عنه حتى يعلم المراد منه ، والثانى : أن المفهوم منه الشرعى ، لكنه متردد

---

(١) فى ا « فقالت الحنفية » .
(٢) كلمة « نفى » ساقطه من ا .
(٣) فى ا « بالنيات » والرواية واردة باللفظين .

بين نفى الإجزاء ونفى الكمال ، وهذا مذهبُ ابن الباقلانى ، وأما الذين جعلوه ظاهرا فلهم ثلاثة أقوال[١] ، منهم من قال : اللفظ عام يتناول نفى الوجود[٢] ونفى الحكم ، لكن خُصَّ منه الوجود بقضية دليل العقل ، فيبقى[٣] نفى الحكم على العموم ، قال الجوينى : هذا قول جمهور الفقهاء ، والثانى: أنه منصرف إلى الشرعى لكنه عام فى نفى الصحة والكمال ، والثالث : أنه ظاهر فى نفى الصحة ، وأما [فى] نفى الكمال فتأويل ومجاز يحتاج إلى دليل ، واختار الجوينى هذا ، وزَيَّفَ ما عداه، لأن النفى الحسىَّ يُعْلم ابتداء قطعا أن الرسول لم يُرِدْه ثم لا هو مبعوث لبيان الحسيات فعلم أنه أراد نفى الشرعى ، وفى حمله على نفى الكمال إثباتٌ للصحة ، وهو مخالف للظاهر ، ثم التعميم أو الإجمال إنما يحسن [أنْ[٤]] لو أمكن نفى كل واحد من الإجزاء والكمال منفردا ، وهذا محال .

فصل

قول النبى صلى الله عليه وسلم « لا صَلاَة إلا بطهور » يقتضى نفى أصل الصلاة وإجزائها ، لا نفى الفضيلة والكمال .

فصل

قوله « لا وصية لوارث » استدل به أصحابُنا مثل القاضى وأبى الخطاب وغيرُهم من المالكية والشافعية بعمومه فى جميع الوصايا فى مسألة الوصية للقاتل وفى الموصين فى مسألة وصية المميز ، وفيه نظر .

مسألة : قال الشافعى : تَرْكُ الاستفصال من الرسول فى حكايات الأحوال مع الاحتمال يُنزَّل[٥] منزلة العموم فى المقال .

---

(١) فى ب « ثلاثة مذاهب » .
(٢) فى ا « يتناول لفظ الوجود ونفى الحكم » تحريف فى الأول .
(٣) فى ب « فينبغى » تحريف .
(٤) هذا الحرف ساقط من ا ولا تقتضيه ضرورة .
(٥) فى ا « منزل » وكلاهما صحيح .

قلت : وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله ، لأنه احتج فى مواضع كثيرة بمثل ذلك ، وكذلك أصحابنا ، وأمثلة ذلك كثيرة .

وقال الجوينى : لا يفيد العموم ، لاحتمال أن الرسول عرف حاله فترك جوابه على ماعرف ، ولم ير أن يبين المأخذ والعلة خصوصاً لرجلٍ حديثِ عهدٍ بالإسلام(١) ، وعلى هذا تجرى معظم الفتاوى من المفتين ، نعم(٢) لو تحقق استبهام الحال على الرسول وصحَّ ذلك مع أنه أرسَلَ جوابه فهذا يقتضى العموم لا محالة .

قلت : وهذا الذى ذكره إنما يمنع قوة العموم ، فأما ظُهوره فلا ، لأن الأصل عدمُ المعرفة لما لم يُذْكَر .

مسألة : يجب العمل بالعموم واعتقاده فى الحال فى إحدى الروايتين اختارها أبو بكر عبد العزيز والقاضى [ح] وابن عقيل ، وبها قال أبو بكر الصيرفى من الشافعية وأبو سفيان من الحنفية ، والثانية لا يجب اعتقاده ولا العمل به فى الحال حتى يبحث وينظر : هل هناك دليل مُخَصِّص ؟ فإذا بحث ونظر فلم يجده تعين العمل به حينئذ ، وبهذا قال ابن سُرَيج وأكثر الشافعية(٣) أبو الطيب وغيره ، وقال أبو عبدالله الجرجانى : متى سمعه السامع من النبى صلى الله عليه وسلم على طريق تعليق(٤) الحكم وجب اعتقاد عمومه فى الحال ، وإن سمعه من غيره لزم التثبت وطلب ما يقتضى التخصيص كما سبق ، واختار أبو الخطاب الرواية الثانية [ح] والحلوانى ، والمقدسى كالأولى ، واحتج عليهم [ح] هو وابن عقيل ، بأسماء الحقائق والأمر والنهى ، وكذلك القاضى احتج عليهم بأسماء الحقائق(٥) وذكر عنهم فيها تسليما ومنعاً ، واحتج

---

(١) فى ا « خصوصا حديث لرجل عهد بإسلام » بتقديم لفظ حديث ، وهو سهو من الناسخ .

(٢) فى ا « لم » مكان « لو » خطأ .

(٣) فى ا « وأبو الطيب » بواو العطف ، وما أثبتناه موافقا لما فى ب أدق .

(٤) فى ب « على طريق تعليم الحكم » .

(٥) فى ا هنا زيادة « والأمر والنهى » وأغلب الظن أنها إقحام من الناسخ .

ابن عقيل بالأمر للوجوب ، وأما نحن على الرواية الأخرى فيجب أن يكون قولنا فى جميع الظواهر كالعموم ، وكلام أحمد إنما هو فى مطلق الظاهر من غير فرق بين العموم وغيره ، وكذلك قال أبو الخطاب ، واحتج بأن كل لفظ وضع لشىء متى وُجد وجب اعتقاد ذلك الشىء كالأسماء والأمر والنهى وغير ذلك ، قال : والجواب أن جميع ذلك كمسألتنا لا نعتقد موجبه حتى نبحث فلا نجد مايصرفنا عن حقيقتها ، وكذلك [الأمر] لا نحمله على الوجوب إلا إذا تجرد عن قرينة ، وكذلك النهى ، وهذا هو المنصوص عن أحمد فى كلامه على تفسير السنة والآثار لظاهر[1] القرآن ، وإن سلمناه[2] فى أسماء الحقائق فقط فالفرق أن أسماء الحقائق لا تُستعمل فى غيرها إلا مجازاً ، والعموم حقيقة فى الخصوص والاستغراق ، وسلَّم أبو الخطاب أن العموم فى الأزمان يُخَالف[3] العموم[فى] الأعيان ، فيجب حمله على عموم الأزمان ، و إن جاز أن يكون منسوخًا فى بعضها ، إذ النسخ لا يَرِدُ إلا بعد ورود الصيغة ، فلا يجب التوقف لأجله ، كما لا يُتَوَقَّف فيمن ثبتت[4] عدالته حتى يرد عليه الفسق .

قلت : فيه نظر بعد النبى صلى الله عليه وسلم ، فإن معرفة الناسخ والمنسوخ متقدمة على الفتوى .

قلت : ألفاظُ أحمد كالصريحة بالرواية التى نَصَرَهَا أبو الخطاب ، لكن إنما هو فيمن لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم .

قال القاضى : إذا ورد لفظُ العموم الدال بمجرده على استغراق الجنس فهل يجب العمل بموجبه واعتقادُ عمومه فى الحال قبل البحث عن دليل يخصه ؟ وفيه روايتان ،

---

(١) فى ا « على ظاهر القرآن » .
(٢) فى ب « وإن سلمنا أسماء ــ إلخ » .
(٣) فى ب « مخالف » .
(٤) فى ا « فيمن تثبت عدالته » .

إحداهما : يجب العمل بموجبه فى الحال ، وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية عبد الله لما سأله عن الآية إذا كانت عامة ، وساق لفظ الرواية كما كتبته عند مسألة العموم .

قال . وظاهر هذا الحكم به فى الحال من غير توقف .

قلت : إنما ردَّ على من يقف إذا لم يرد مخصص ، ليس فيه عدم البحث عن المخصص ، وهو قول أبى بكر فى التنبيه .

قال : و إذا وَرَد الخطابُ من الله أو من الرسول بحكم عام أو خاص حكم بوروده على عمومه حتى تردَ الدلالة على تخصيصه أو تخصيص بعضه .

قال : وفيه رواية أخرى ، لا يُحمل على العموم فى الحال حتى تتطلَّب دليل التخصيص ، فإن وُجد حمل اللفظ على الخصوص ، وإن لم يُوجَدْ حمل حينئذ على العموم .

قال : وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية صالح وأبى الحارث[1] وغيره ، قال فى رواية صالح: إذا كان للآية ظاهر ينظر [ما] عملت السنة فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم[2] ﴾ فلو كانت على ظاهرها لزم من قال بالظاهر أن يورث كلَّ من وقع عليه اسم ولد و إن كان قاتلا و يهوديا .

قلت : وهذا عام فى الظواهر كلها من العموم والمُطْلَق والأمر والنهى والحقائق ، وهو نص .

[[3]قال : وأما إذا لم يكن نفسه موضوعا كقوله « رأيت أسدا يكتب » فهنا إنما يفهم بقرينة عقلية ــ وهو العلم بأن البهيمة لا تكتب ، فتدبر هذا فإنه نافع] .

[ثم[1] وضع التركيب قد يكون لغويا وقد يكون عرفيا ، وهو كثير غالب ،

---

(١) فى ا « وابن الحارث » .

(٢) من الآية ١١ من سورة النساء .

(٣) من هنا إلى آخر الفصل مكرر مع ما سبق فى آخر ص ٩٩ وأول ص ١٠٠ ، ولكنه مذكور فى النسختين .

والعرف يختلف فتختلف دلالة التركيب ، والجميع حقائق إذا تكرر استعمال ذلك الجنس] .

فصل

[[١] فى الفرق بين مطلق اللفظ من المعانى ، وهو المعنى المطلق عن القيود التى يوجبها اللفظ فى حالٍ دون حالٍ ، و بين اللفظ المطلق ، فإن الفرق فى الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص بين اللفظ و بين معانى اللفظ عامُّ المنفعة[١]] .

وقال فيما كتَبَ به إلى [ابن[٢]] عبد الرحيم الجوزجانى : فأما من تأوَّله على ظاهره — يعنى القرآن — بلا دلالة من رسول الله ولا أحدٍ من أصحابه فهو تأويل أهل البدع ، لأن الآية قد تكون خاصة و يكون حكمها عاما ، أو يكون ظاهرها على العموم و إنما قصدت لشىء بعينه ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم [هو] المعبِّر عن كتاب الله وما أراد ، وأصحابه أعْلَمُ بذلك منا ، لمشاهدتهم الأمر وما أريد بذلك .

قال القاضى : وظاهر هذا أنه لا يجب اعتقاده ولا العمل به فى الحال حتى يبحث و ينظر : هل هناك دليلٌ يخصص ؟

قلت : الأدلة كالأحكام[٣] ، فكما اشترط فى الأحكام معرفة السنة والإجماع والاختلاف فى معرفة الكتاب فكذلك دلالة الأدلة يشترط فيها معرفة السنة مع الإجماع والاختلاف ؛ فإن السنة والآثار كما يُبَيِّنان الحكم يُبَيِّنان دلالة القرآن .

وكان القاضى قد نصر مثل قول أبى الخطاب ، ثم نصر الرواية الأخرى ، وعمدته أن الأصل عدمُ القرينة ، ولكن النفى لا يحكم به قبل البحث .

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ب ، وكتب فى ا بعد كلمة «عام المنفعة » . إلى هنا ، مما يدل على أن الناسخ استلحقه فيها عن نسخة أخرى ، ومع هذا هو مكرر مع ما تقدم فى ص ١٠٠

(٢) كلمة « ابن » ساقطة من ا وكذلك كلما تكرر هذا العلم .

(٣) فى ا « الأدلة على الأحكام » والكلام يقتضى ماذكرناه موافقاً لما فى ب .

فصل

عدمُ المخصِّصِ هل هو شرط فى العموم ، أو المخصِّصُ من باب المعارِضِ ؟ فيه قولان كما فى تخصيص العلة ، لـكن كثير ممن يخصص الألفاظ لا يخصص العلل ، والقاضى تارةً يَطْرُدُ القولَ فى الجميع ، فإنه لما قال له المخالف « اللفظُ أريد به العموم تارة والخصوص [تارة] أخرى » أجاب بأن اللفظ لم يَرِدْ قط إلا وهو دالٌّ على العموم ، وإنما يدل على الخصوص بقرينة .

قلت : بعض المتـكلمين قد يجرده عن قرينة ، ويكون بعضُ الأفراد غير مُرَادٍ له .

وقال المخالف أيضا : لو كان موضوعا للعموم لما جاز أن يوجد إلا وهو دال عليه كما لا يجوز أن يوجد الفعلُ إلا وهو دالٌّ على فاعل ، فأجاب بأن اللفظ الدال على العموم هو المجرد عن قرينة ، ولا يوجد هذا اللفظ إلا وهو دال على العموم ، وإنما يدل على الخصوص بقرينة تنضمُّ إليه .

قلت : هذا تصريحٌ بطَرْد الأدلة كطرد العلل .

فصل

ذكر القاضى فى مسألة عموم الجمع المُعَرَّف أن التعريف يوجب انصرافَ الاسم إلى ما الإنسان به أعْرَفُ ، فإن كان هناك معهود [هو به[1]] أعرف فينصرف التعريف إليه ، ولا يكون مجازا ، وإلا انصرف إلى الجنس ، لأنه به أعرف من إبقاء صيغة ، قال : وإذا كانت لتعريف العهد عمت ، جعله محلَّ وفاقٍ استدلَّ به على مَنْ نازع فى العموم إذا كانت لتعريف الجنس ، وأبو الخطاب كذلك ، وهو لأبى الحسين .

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

فصل [1]

فى نفى العام

إذا قال « لا أكرم مَنْ دخل دارى » أو « لا ألبس الثياب » فُهِمَ منه العموم فى النفى ، ولو قال « لا أكرم كل عاقلٍ دخل دارى » لم يلزم أن لا يكرم كل واحدٍ منهم ، بل يجوز أن يكرم البعض دون البعض ، هذا كلام القاضى وأبى الحسين أيضا [فيما أظن ، وغيرهما ، فجعلوا بعض ألفاظ العموم يكون نفيها عاما ، و بعضها يكون نفيها نفيا للعموم لا عموما للنفى ، وفَرْقٌ بين عموم النفى و بين نفى العموم] .

فصل

قال الشيخ[2] : هذا الفصل عظيم الفائدة ، خصوصا فى الأيمان وكلام الخلق .

المتكلِّم من الخلق باللفظ العام : إما أن يقصد العموم، أو الخصوص، أو يُذْهَل، و إذا لم يقصد العموم [3] فإما أن يقصد ذلك الفرد المعين [أو يذهل ، وإذا قصد العموم فإما [4]] أن يقصده باعتبار صفة شاملة هى الموجبة للحكم ، أو باعتبار الشمول للاسم ، وعلى هذا فَمَنْ وجد فيه ما قد يكون مانعا من الحكم أو وجد من يشمله الأُسم دون المعنى اللازِم للاسم غالبا ، فهذا لم يقصد المتكلم دخولَه عينا ولا نوعا مع شمول اللفظ ، وهذا ينبنى على الفرق بين ما يوجب الخصوصَ والعموم وما يُبَيِن الخصوص والعموم ، فالأول هو قصد المتكلم و إرادته ، والثانى الدلالة ، وقد تكلموا كلهم القاضى فى الكفاية وغيرُه على الفرق بين ما يصيِّر العام خاصًّا وبين ما يجعل العام فى نفسه خاصا ، فيقال فى الموجِب : إن الموجب للعموم قصد المتكلم ، فيكفى فى الخصوص عدم قصد العموم ، أو يقال:الموجب للخصوص هو قصد

---

(١) هذا الفصل ساقط برمته من أصل ا ، وألحقه ناسخها بهامش النسخة ، ومابين المعقوفين فى آخره ساقط من ب .

(٢) كلمة « قال الشيخ » لا توجد فى ا

(٣) فى ب « وإذا قصد العموم » خطأ

(٤) مابين هذين المعقوفين ساقط من ب .

الخصوص ، وكلام القاضي يقتضي أن اللفظ في نفسه لا يتصف بعموم ولا خصوص إلا بقصد المتكلم وإرادته ، وهذا جيد ، فيفرق بين إرادة عدم الصورة المخصوصة أو عدم إرادة الصورة المخصوصة ، فإن الفرق بينهما واقع ؛ فالأول لاريب فيه ، والثاني ـ وهو[1] عدم إرادة تلك الصورة ـ لا بدَّ أن يعنى بها عدم إرادة معنى عام يدخل فيه ، وإلا فعدم إرادتها عينا لا يؤثر بالضرورة .[2]

فصل

قولُ الصاحب « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل » هل يفيد التكرار ؟ فيه قولان ذكرهما القاضي في الكفاية في الأفعال، وقال في التعليق في قول بلال « كان يمسح على [المرفقين] والخِمار » : « كان » إخبار عن دَوَام الفعل ، والنبي صلى الله عليه وسلم لا يُدَاوم على ما لا يجوز ، وهذا يمنع تأويله على أنه كان هناك عذر ، لأن « كان » للدوام ، ولم ينقل أنه دام به عذر منعه من المسح ،وقال أيضا في حديث عبد الله بن زيد في صفة مسح الرأس : هذا إخبار عن دوام فعله ، لأنه سُئل : كيف كان يتوضأ ؟ وإنما يُدَاوم على الواجب ، وكذلك قال في الروايتين والوجهين في مسألة[3] وكذلك ذكر أبو الخطاب في قول أبي موسى « كان إذا حضر أحد الخصمين ولم يحضر الآخر قضى عليه » : إنه إخبار عن دوام الفعل، فصارت الأقوال ثلاثة : مطلق الفعل ، والعموم ، والتكرار .

مسألة :[4] اللفظ العامُّ إذا دخله التخصيص ، قال ابن برهان : انقسم فيه أصحابنا فمنهم من قال : يكون مجازا ، وهو الصحيح ، واختاره الجويني، ومنهم من

---

(١) في ا « والثاني عدم إرادة تلك الصورة ، ولابد ـ الخ » .
(٢) في ا « لا يؤثر بالصورة » تصحيف .
(٣) لم تعين مسألة بعينها إحدى النسختين ، وفي ا بياض يتسع لـكلمة.
(٤) في ا « فصل » في موضع « مسألة » .

قال : يكون حقيقة ، وقال أبو الحسن الكرخى : إن [1] [كان التخصيص بدليل متصل كالاستثناء والشرط والصفة لم يكن مجازا ، وإن [1]] كان التخصيص بدليل منفصل فهو مجاز ، قال : وقال عبد الجبار بن أحمد عكس ذلك، ومعنى كونه مجازا معنى فى الاقتصار به على البعض الباقى ، لا فى تناوله له ، وذكر القاضى أن كونه مجازا قولُ المعتزلة والأشعرية [ح] ونصر أبو الخطاب أن العام إذا دخله التخصيص يصير مجازا ، خلاف ما اختاره شيخُه ، مع أنه نصر المنصوص فى أنه [يكون] [2] حجة.

مسألة : العمومُ إذا دخله التخصيصُ بشىء فهُو حجة فيما عداه ، نص عليه فى مواضع ، و به قالت الشافعية ، واختاره الجوينى ، وحكى عن المعتزلة والأشعرية أنه يصير مجازا ولا يحتج به ، وإليه ذهب عيسى بن أبان وأبُو ثور ، وكذلك ذكر أن بعض أصحابنا اختار أن العامّ بعد خصوصه لا يبقى [3] حجة ، وحكى عن أبى الحسن الكرخى كقولنا إن كان المخصِّصُ متصلا كالاستثناء والشرط، وكقول الآخرين إن كان منفصلا ، وقال أبو بكر الرازى : إن كان الباقى جمعا ، ولم يذكر ابنُ برهان مخالفا فيها سوى عيسى بن أبان ، ولم يتعرض لكونه مجازا ، وذكر غيره أبا ثور معه ، وهذا أصح ــ أعنى أن المخالف فى كونه حجة هذان دون الجمهور ــ ولا أحسب ما حكى عن الكرخى إلا غلطا ، وكذلك ذكر الاستثناء فى هذه المسألة ، فإننا لا نعلم خلافا بين مُثْبتى العموم فى أن الاستثناء يجعل الباقى وهو المستثنى منه مُجْملا ، بل يؤكد عمومه ، نعم الخلاف فى كونه مجازا ربما أمكن ، وهو بعيد ، لأنه يلزم منه أن كل استثناء مجاز ، ويحتمل أن الكرخى وابن أبان أرادا بالمنفصل المقارن ، كقولنا : اقتلوا الكفار ، ولا تقتلوا الذمى .

مسألة : يجوز تخصيصُ العام إلى أن يبقى واحدٌ عند أصحابنا، قال الحلوانى :

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) كلمة «يكون» ساقطه من ا .

(٣) فى ا « لا يكون حجة » .

وهو قول الجماعة ، ومنع منه أبو بكر القَفّال وأبو بكر الرازى، وقالا : لا يجوز النقصان من أقل الجمع إلا بما يجوز به النسخ ، وهوأصح عندى، وذكر الجوينى أن مااخترناهُ قولُ الأكثرين ، فقال : ذهب جمهورُ الفقهاء إلى أن صيغ الجمع نصوصٌ فى الأقل لا تقبل التأويل ظاهرةٌ فيما عداه تقبل التأويل ، ثم ذكر بعد ذلك مسألة فى أن جمع السَلاَمة جمْعُ قِلّةٍ عند سيبويه ، وتكلم فى أثنائه على تعريف الجموع وتنكيرها ، ثم عاد فى مسألة أقل الجمع وفى أثنائها اختار جواز تخصيص عمومات أسماء الجموع إلى الاثنين ، وإلى الواحد [أيضا] إذا قويت دلالة المخصص ، فيشترط المخصص إلى الاثنين قوةٌ فوق قوة المخصص إلى الثلاثة ، والمخصصُ إلى الواحد ينبغى أن يكون أقوى منهما .

[ح] كلام الشيخ فى تصدير مسألة حد نهاية التخصيص ليس على عمومه(١)، وإنما الخلاف فى الألفاظ المُعَرَّفة بالألف واللام ، وذكر القاضى أبو يعلى فى الكفاية أنه لا يجوز تخصيص جميع ألفاظ العموم إلا أن يبقى كثرة وإن لم يقدر، إلا أن تستعمل فى الواحد على سبيل التعظيم .

قلت : وهذا الذى ذكره هو اختيار أبى الحسين البصرى وصاحب المحصول، وهو الصحيح لمن عرفه وتدبَّره ، وحكى ابن برهان عن القَفّال كالأول ، قال : وهو المذهب المنصور ، قال : وقال أكثر المعتزلة : لا يجوز تخصيصه إلى واحدٍ ، بل لابد من أن يبقى كثرةٌ ولكن لا يَحُدُّها ، وإنما تُعْرَف بقرائن ، واختاره الغزالىّ والرازىّ(٢) .

---

(١) فى ا « ليس له عموم » .

(٢) فى ا « واختار الغزالى كالرازى » .

فصل

ذكر المخالف فى مسألة العموم أن استعماله فى البعض أكثر ، ولم يمنعه القاضى ، وكذلك ذكر فى حجة أهل [أقل] الجمع أن استعمال لفظ العموم فى الخصوص هو الغالب ، وأجاب بأن هذا الغالب لا يختص بثلاثة .

مسألة [(١)] : يجوز تخصيص العموم بقضايا الأعيان، ويحتمل أن يمنع منه إذا منعنا من تخصيص العموم بفعل رسول الله والخطابِ له بلفظٍ يخصه ، وكلام أحمد يحتمله فى الحرير للحكة [(٢)].

مسألة : قال الجوينى فى ضمن ذكر [وجوه] [(٣)] المجملات فقال: ومن وجوه الإجمال أن يرد لفظة موضوعة فى اللسان ، ولـكن يعلم العَقْلُ تنَافى [(٤)] جريانها على حكم العموم بمقتضى اللفظ على الإجمال إلى أن ينهى العاقل نظره [العقلى] [(٣)] وعندى أن هذا فيه نظر .

مسألة : يجوز تخصيص العموم بدليل العقل، نصَّ عليه، وهو قول أكثر أهل العلم ، وقال قوم : لا يجوز ذلك ، وهم من المتكلمين ، قال الجوينى : أبى بعض الناس تسميةَ ذلك تخصيصا ، وهى مسألة قليلة الفائدة ، ولست أراها خلافية ،وأشار إلى أنه نِزاعٌ فى عبارة ، وأنهم جعلوا ذلك بيانا ، ويقال لهم : بل التخصيصات بيان .

قلت : الذين يجعلون العَقْلَ مُخصِّصا فإنه ـ والله أعلم ـ لأن العقل مثلُ المخصصات [اللفظية] المتصلة ، وهـذا نظيرُ ما ذكره القاضى وغيره من أصحاب الشافعى وأحمد ، لما قيل لهم: لا يجوز تأخير بيان النسخ [إلا أن يقرن ببيان النسخ [(٥)]]

---

(١) هذه المسألة متأخرة عن التى بعدها فى ب.

(٢) فى ب « للحـكمة » تصحيف ، والحـكة : الجرب ، وانظر ص ١٣٠ الآتية

(٣) هذه الـكلمة ساقطة من ا . (٤) فى ا « بعلم العقل ما فى جريانها »

(٥) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

فيقول : صلوا إلى بيت المقدس ما لم أنسخه عنكم ، فقال القاضى وغيره : هذا خطأ لأن هذا مقرون بكل خطاب وإن لم ينطق به المخاطِبُ ، لأن الدليل قد دلَّ على جواز النسخ ، فصار ذلك مُقَدَّراً فى خطاب صاحب الشريعة ومقروناً به وإن لم يذكره ، فوجب أن يكونا سواء ، فيجب أن يُجْرَى هذا فى بيان العموم .

قلت : فقد جعلوا التقييد المعلوم بالعقل كالتقييد اللفظى، وذلك يمنع كونَ اللفظ دالاً على غير المقيد .

مَسْأَلة : يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، نص عليه فى مواضع ، وبه قالت الشافعية (ز) والمالكية ، واختلف القائلون بجوازه فى وروده ، ونحن قائلون بوقوعه ، وقال بعض المتكلمين : لا يجوز ، وكذلك قال أبُو الخطاب فى مسألة الدِّبَاغ : لا يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد على وجه لنا ، وقال الحنفية : إن كان قد دخَلَه التخصيص بمسألة إجماعية جاز تخصيصه بخبر الواحد ، وإلاّ فلا (ح) وحكاه ابن عقيل عن عيسى بن أبان أن [ما خُصَّ[1]] بدليلٍ جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلاّ فلا ، وكذلك حكاه القاضى عن أبى حنيفة ، واختار الجوينى كقولنا ، وحكى عن ابن الباقلانى تَعارضهما والتوقف فى قدر التعارض (ح) وحكى ابن نصر المالكى كقولنا عن كثير من الحنفية .

[2] : يجوز تخصيص العمومات (ح) فى الكتاب والسنة،بالقياس، فى أحد الوجهين ، وقال القاضى فى الكفاية وفى أواخر العدة : فيه روايتان اختاره أبو بكر عبد العزيز والقاضى وابن عقيل وأبُو الخطاب (ح) والحلوانى ، وقاله أكثر المالكية فيما حكاه ابن نصر منهم وأكثر الشافعية ، قال أبو الخطاب : وبه قال الشافعى وأبُو الحسن الكرخىُّ وذكر أبُو الخطاب فى ضمن مسألة [العلة]

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

القاصرة أنه لا فرق بين خبر الواحد والقياس ، فإن خبر الواحد إذا عارض القرآن سقط ، إلا أن يكون القرآن عامًّا والخبر خاصًّا فيخصصه ، ومثله القياس يخصص عموم القرآن على ظاهر قول أكثر أصحابنا ، ومن منع منهم منع أن يخصص بالخبر والقياس ، وهذا غريب ، والثانى : لايجوز، اختارهُ أبو إسحاق بن شاقلاوأبوالحسن الجزرى من أصحابنا والجبائىُّ وبعضُ الشافعية ، ونُقل عن أحمد ما يدلُّ على مثل المذهبين ، وقال أكثر الحنفية : إن كان قد خُصَّ بمسألة إجماعية جاز بذلك ، وإلاَّ فلا ، والأول اختيار أبى الطيب من الشافعية ، وكذلك الوجهان لهم فى صَرْف الظاهر من غير العموم إلى احتمالٍ مرجوح بالقياس ، واختار ابن الباقلانى الوَقْفَ ، ووافقه الجوينى هنا ، بخلاف التى قبلها (ح) وكذلك سائر الظواهر ، قال القاضى فى آخر العدة : وإن كان النطق عامًّا أو ظاهراً فقد حكينا اختلاف الروايتين واختلاف الفقهاء منهم من قال : يُتْرَك بالقياس له ، ومنهم من قال : يخص العام به ، ويصرف الظاهر عن ظاهره ، قال القاضى فى اختلاف الروايتين والوجهين : ذهب شيخُنا وجماعة من أصحابنا إلى أنه لا يجوز تخصيصُ عموم الكتاب والسنة بالقياس ، وحكى عن أبى الحسن الجندى جوازه ، وهو قول أبى بكر ، وكلام ابن شاقلا يقتضى أنه يجيزه فى القياس على الصورة المخصوصة كما فى [الإيماء] وقال القاضى فى كلام أحمد : قد عارض الظاهر بالقياس وهذا عموم .

قال القاضى فى مسألة تخصيص العموم بالقياس : وقد أومأ أحمد إلى الوجهين ، فقال فى رواية الحسن بن ثواب : حديثُ رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردُّه إلا مثله ، فظاهر هذا أنه لا يخص الظاهر ، ونُقِلَ عنه فى مواضِعَ[1] كلام يدل على جواز التخصيص ، فقال فى رواية أبى بكر بن محمد[2] : إذا قذفها بعد الثلاث وله منها ولد يريدُ نَفْيَه [يلاعن] فقيل له : أليس يقول الله : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُون

---

(١) فى ا « فى موضع » بالإفراد .
(٢) فى ب « بكر بن محمد » .

أَزْوَاجَهُمْ ﴾[١] وهذه ليست زوجة ، فاحتج بأن الرجل يُطَلِّق ثلاثاً وهو مريض [فترثه] لأنه فارٌّ من الميراث[٢] وهذا فار من الولد ، قال : فقد عارضَ الظاهر بضَرْب من القياس .

قلت : لم يخص العموم[٣] ، وإنما عارض [ظاهر] [٤] المفهوم ، لأن تخصيص الحكم بالأزواج ينفيه عمن سواهم ، والقياساتُ غالبها يعارض المفهوم ، وحقيقة قياس أبي عبد الله أن [المَبْتُوتَةَ] ليست زوجة ، وقد جعل حكمها كالزوجة ، وهذه أيضاً ليست بزوجة ، ويجعل [حكمها] كالزوجة لأجل الحاجة ، وكلاهما مُطَلَّقة ، وذاك فار من الإرث جعلت مُطَلقته كزوجة فقطع فراره ، وهذا فارٌّ من الولد تُجْعَل مُطَلّقته كزوجته فيحقق فراره ، ولأن [اللعان] عقوبة الفارّ من الولد كالإرث .

ثم قال : وكذلك نقل الأثرم عنه في المرأة تبقى بغير محرم ، فقيل له النبي صلى الله عليه وسلم يقول « لا تسافر امرأة إلا مع ذي مَحْرم » فقال : هذا أمر[٥] قد لزمها ، يسافر بها ، وهم يقولون : لو وجب عليها حقٌّ عند القاضي على أيام رفعت ولو أصابت حدا[٦] في البادية جيء بها حتى يقام عليها

قلت : إنما خص هذا العموم بقوله « البكر بالبكر جَلْدُ مائة وتغريبُ عام » لكن هذا أيضاً فيه عموم ، فعضد أحد العمومين بالقياس على صورة التخصيص ، وهذا مجمع عليه .

قال : وكذلك نقل عنه أبو داود في رجل قال لامرأته : أنت طالق ، ونوى ثلاثا ، فقال : هي واحدة ، فقيل له : إسحاق يقول : هي ثلاث ، ويأخذ بالحديث « الأعمال بالنيات » فقال : ليس هذا من ذاك ، أرأيت لو نَوَى أن يطلِّقَ امرأته ولم يلفظ بلفظٍ ، يكون طلاقا ؟

---

(١) من الآية ٦ من سورة النور .
(٢) في ا « لأنه فر من الميراث » .
(٣) في ا « لم يحصل العموم » وظاهر أن ما أثبتناه موافقاً لما في ب هو الصحيح .
(٤) كلمة « ظاهر » ساقطة من ا .
(٥) بهامش ا هنا « لعله حد »
(٦) في ا « ولو أصابت ضرا » تصحيف .

قلت : ليس هذا تخصيص عموم ، إنما هو بيانُ عـدمِ العموم ، لأن قوله «الأعمال بالنيات» لابُدَّ فيه من عمل ونية ، والنية المجردة لاتدخل فيه ، فكذلك قوله « أنت طالق » إذا نوى ثلاثا يكون نية مَحْضَة كالنية المجَرَّدَة ، لأنه لم يتكلم بما يدلُّ على العدد ، فهذا قَصْدُه .

قال : وكذلك نقل الميمونى فى الرجل يزوِّجُ ابنته وهى كبيرة : أحَبُّ إلىّ أن يَسْتأمرها ، فإن زوَّجها من غير أن يستأمرها جاز النكاح ، وهذا للأب خاصة ، لأن يده مبسوطة فى المال ، فإن زوجها من غير أن يستأمرها فلم يَرَ أن النكاح مردود .

قلت : كأن القاضى عَنَى أنه خص به قوله « لا تنكح البكر حتى تستأذن » .

مَسْألة : يجوز تخصيصُ عموم السنة بخاص الكتاب، وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين، وخَرَّجَ ابنُ حامد وجها بالمنع ، وإليه ذهب بعض الشافعية ، قال ابن برهان:هو قول بعض المتكلمين [ح] ولفظ الحلوانى: وقال بعض أصحابنا لايجوزذلك

قال القاضى فى كتاب الروايتين والوجهين: هل يجوز تخصيصعامِّ السنة بخاص القرآن أم لا ؟ ذكر شيخنا أبو عبد الله روايتين إحداهما لا يجوز ، قال : لأن أحمد قال فى رواية أبى عبد الرحيم الجوزجانى : قد تكون الآية عامَّةً ورسولُ الله صلى الله عليه وسلم المُعَبِّر عن كتاب الله وما أراد ، وكذلك قال فى رواية حنبل : السنة مُفَسِّرة للقرآن ، وكذلك قال فى كتاب طاعة الرسول : إن الله جعل رسولَه الدالَّ على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصِّه وعامه وناسخه ومنسوخه ، وكذلك نقل محمدُ ابن أشرس : إذا كان الحديث صحيحا معه ظاهرُ القرآن وحديثان مجرَّدان فى ضدِّ ذلك فالحديثان أحَبُّ إلىَّ إذا صحا ، فظاهر هذا كله أن السنة تفسِّر القرآنَ وتخصُّه ، والثانية : يجوز تخصيصُ عامِّ السنة بالقرآن ، نقل ذلك[1] قال القاضى : وهو أصح عندى .

---

(١) لم يذكر هنا الناقل فى إحدى النسختين ، وكتب فى ا بجوار « نقل ذلك » : كذا .

قلت : الأول هو مقتضى قول مكحول ويحيى بن أبي بكير : إن السنة تقضى على الكتاب ، والكتاب لا يقضى على السنة ، وأحمد تورَّعَ عن هذا الإطلاق ، ووافَقَ على المعنى ، فقال : لا أجترىء أن أقول هذا ، ولكن أقول : السنةُ تفسِّر الكتاب ، وتبينه ، وتدلُّ عليه ، وتُعَبِّر عنه ، ولم يذكر العكس أن الكتاب يُفَسِّر السنة ، وكذلك اختلفت المذاهب[1] ، وكلام أحمد فى نسخ السنة بالكتاب على ما سيأتى ، وكلام هؤلاء السلف يقتضى منع نسخِها به ، ومَنْعَ تخصيصها به ، لأن لفظ القضاء يشمل ذلك ، وهو الأغلبُ على كلام الشافعى .

فصل

لا يخص العموم بالبقاء على [حكم][2] الأصل الذى هو الاستصحاب ، ذكره أبو الخطاب محلَّ وفاقٍ .

مسألة : لا يجوز تخصيصُ العموم بالعاداتِ عندنا ، قال أبو الخطاب : خلافا لبعضهم ، ولم يسمه . [د] وأظنه أبا حنيفة ، وهذا فيه تفصيل ، فإن العادات فى الفعل ـ مثل أن يكون عادةُ الناس شربَ بعض الدماء ثم تُحَرَّم الدماء بكلام يعُمها ـ فهذا الذى لا يجوز تخصيص العموم به ، وهو الذى أراده أبُو الخطاب ، وأما إن كانت العادةُ فى استعمال العموم ، مثل أن يحرم أكْلَ الدوابِّ والدوابُّ فى اللغة اسمٌ لكل ما دَبَّ ، ويكون عادة الناس تخصيصَ الدوابِّ بالخيل مثلا ، فإنا نحملُ الدوابَّ على الخيل ، وليس هذا بتخصيص على الحقيقة ، وإنما هو تخصيصٌ بالنسبة إلى اللغة ، هذا [كله] معنى كلام القاضى فى الكفاية ، ومعناه غيرُ معنى كلامه فى الكتب الفقهية والتى فى الأصول أنها لا تخرج من العام .

---

(١) فى ب « اختلف المذهب » .

(٢) كلمة « حكم » ساقطة من ا .

[قلت[١] : وهو مذهب مالك ، قال القرافى : وعندنا العوائدُ مخصصة للعموم ، وقال كلاما حاصِلُه يُفْرَق بين العرف القولى فيؤثر ، والعرف الفعلى فلا يؤثر ، وفيه نظر][١] .

وقد رأيت بُحُوثَ القاضى فى الفقه فى مسألة الوصية لأقاربه و بعض مسائل الأيمان ، ذكر فيها أن اللفظ العامَّ يخص بعادة المتكلم وغيره ، فى الفعل ، لا فى الخطاب ، وكلام أحمد يدلُّ عليه فيمن أوصى لقرابته[٢] ، فإنه قال : أشهر الروايتين أنه ينصرف إلى من كان يَصِلُه فى حياته ، وهذا تخصيص للعموم بالعُرْف الفعلى دون القولى ، لكن هذا إنما نص عليه إذا علم أن العموم ليس مرادا ، فيبقى الكلام فى حد التخصيص إذا لم يقم دليلٌ على حد الخصوص وجَوَّز أن يكون هذا من العرف القولى ، بناء على أنه عرف خاص لهذا المُوصِى إذا ذكر اسم القرابة فى مَعْرِض الإعطاء ، وهذا يبنى على أصل ، وهو : أن العُرْف فى اللغة ينقسم إلى عام وخاص ، وكل منهما ينقسم إلى عرف مطلقٍ للاسم وعرف مقيد له مثل عرف الفقهاء إذا قالوا « الولد » فى باب الفرائض عَنَوْا به الولد وولد الابن ، و إذا قالوه فى باب النكاح عنوا به كلَّ مَنْ ولده ، وكذلك المفرد والمركب للنحاة فى عدة مواضع ، وكذلك لفظ « المحلل » للفقهاء فى باب النكاح وباب السَّبْقِ ، فيكون تخصيص الاسم العامِّ بالعرف تارة من جهة المتكلم ، وتارة من جهة المتكلم فيه ، ومن مسألة تخصيص العموم بالعادات الفعلية[٣] « لا أكلت الرُّؤُسَ »[٤] وعكسها تعميم الخاصِّ بالعادة الفعلية أو اللفظية كما فى قوله « قدم الطعام إلى هؤلاء » وبحثُ أبى الخطاب يدلُّ على أنه فهم أنا نُخْرِج من العموم ما اقتضته العادةُ ، وإنما الخلافُ

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا ، والقرافى المذكور فى هذه الزيادة هو أحمد بن إدريس صاحب الذخيرة والفروق وشارح التنقيح ، توفى فى سنة ٦٨٤ من الهجرة .

(٢) فى ا « لأقاربه » .

(٣) فى ا « العقلية » وهو ظاهر الخطأ .

(٤) فى ا « لا أكلت الورس » تصحيف .

أنا نقصر العمومَ على العادة ، كما فى لفظ « الدابّة » وهذا كقولنا يخصص بسببه ، أو يخصص[١] أول العموم بآخره ، فقولنا « مخصصات العموم كذا » يحتمل معنيين .

فصل

تخصيصُ العموم بالعادة بمعنى قَصْره على العمل المعتاد كثيرُ المنفعة ، وكذا قَصْره على الأعيان التى كان الفعل[٢] معتادا فيها زَمَنَ التكلم[٣] ، ومن هذا قَصْر أحمد لنهيه صلى الله عليه وسلم عن البول فى الماء الدائم على ما سوى المصانع المحدثة بعده ، وكذلك قصر النهى عن المخابرة وكراء الأرض والمزارعة على ما كانوا يفعلونه ، وكذلك قد يقال مثله فى بيع الثمار ، وهذا يشبه من وجهٍ القَصْرَ على السبب ، لكن هذا وجه ، ولأصحابنا فيما إذا حلف لا يأكل رأساً أو بيضاً أو لحما فأكل ما لا يؤكل فى العادة كاللحم المحرم وبيض السمك وجهان ، ولنص أحمد فى الماء الدائم نظائر كثيرة ، فإن التعميم لفظاً فرع التعميم تَصَوُّرا ، وإذا كان الموجود هو نوعا من الفعل فقد لا يتصور المتكلم من الفعل إلا هو .

مَسْأَلة : إذا قلنا « إن فعل النبى صلى الله عليه وسلم شرع لأمته على الصحيح » فإنه يخصَّصُ بخاصٍ[٤] عموم قوله ، جاء ذلك عن أحمد فى مواضع ، وهو قول المالكية ، والشافعية ، والحنفية ، فيما ذكره القاضى ، قال : إلا الكرخىّ ، وقال عبد الجبار ابن أحمد بالوقف والتعارض ، وكذلك حكاهُ ابْنُ عقيل عن بعض الشافعية كقول الكرخىّ ، واختاره ابن برهان ونَصَرهُ ، واختارهُ أبو الخطاب مثل قول

---

(١) فى ا « يخصص بسببه ... أو العموم بآخره » .

(٢) فى ا « التى كان العقل » تصحيف .

(٣) فى ب « معتادا فيها من المتكلم » خطأ .

(٤) فى ب « بخاصة عموم قوله » .

شيخه ، وذكر الحجَجَ المعروفة فى المسألة ، وأجاب عن شبهة الخصم لما ادعى احتمال اختصاصه بالفعل بأنه خلاف الظاهر ، وأن الأصل أنه وأمته سواء فى الأحكام ، ذكر هذا فى موضعين : فى باب العموم والتخصيص ، وفى كتاب الأفعال ، وهذا شىء عجيب مناقض لاختياره من قبل أن أفعاله وما خُوطِب به واحدٌ معين لا يتعدَّى إلا بدليل ، وقد سبق .

فصل

يجوز تخصيص العموم بإقرار النبى صلى الله عليه وسلم أو سكوته عن الفعل .

مسألة : قال ابن عقيل : إذا تعارض القولُ والفعل منه فى البيان فالقولُ أولى، وهو أحد الوجهين للشافعية ، والثانى لهم : الفعلُ أولى ، وقال بعض الأصوليين : هما سواء ، ثم اختار ابنُ عقيل فى أثناء المسألة تفصيلاً ، واختار أبو الطيب تقديم القول ، ومثّله بنكاح المحرِم ، ولم يذكر خلافا .

مسألة : يجوز تخصيص العام بدليل الإجماع ، وقال بعضهم : لا يجوز ، حكاه أبو الخطاب ، ولا أعلم له وجها ، ولا أدرى ما هو [ح] وما اختلف فيه من الإجماع فينظر .

فصل

هل يجوز تخصيص الإجماع بخبر الواحد ؟ ذكر أبو محمد أنه لا يجوز فى حجة المخالف فى مسألة تعارض العام والخاص ، ولم يمنعه ، وهذا قوىٌّ على قول من يمنع تخصيص السنة بالكتاب ، وأما على قول من يُجَوِّز تخصيص السنة بالكتاب فكذلك هذا ، لكن هلِ الإجماع والخبر متكافئان[1] بخلاف الكتاب والسنة فإنه فى حكم الواحد .

---

(١) فى ب « متكلمان » . وكذلك فى أصل ا ، وكتب « متكافئان » بهامشها .

مسألة[١]: يجوز تخصيص العموم بمفهوم المخالفة ، ذكره القاضي وابنُ عقيل والمقدسي ، وبَنَوْهُ على كونه حجة ، ولم يذكروا فى ذلك خلافا ، وذكره القاضي [أيضا] فى موضع آخر[٢] ، وهو منصوص أحمد فى مواضع ، وكذلك ذكره أبو الطيب من غير خلاف [ح] وزعم بعض أصحابنا أن أكثرهم لا يَخُصُّون العموم به ، وهو خطأ ، وذكره أبو الخطاب وقال : خلافا لبعضهم ، ثم بَناه على كونه حجة ، وقد ذكر فى موضع آخر تقديمَ العموم على المفهوم فى مسألة العام والخاص ، قاله القاضي ، وقاله جمهور الفقهاء فى مسألة التيمم ، وهذا الثانى قولُ القاضي [فى الكفاية] فى مسألة المُطْلَق والمُقَيد ، وهو قول ابن حَزْم والمالكية فيما ذكروه فى مسألة الماء والتيمم .

مَسْألة : إذا قلنا « قول الصحابى حُجّة » جاز تخصيصُ العام به ، نص عليه ، وبه قالت الحنفية ، وللشافعية فى ذلك وجهان إذا قالوا بقوله القديم فى أنه حجة ، واختيار أبى الخطاب كالقاضي إلا أنه أنكر دَلاَلة كلام أحمد عليه ، وترجمها ابن برهان فقال : لا يجوز تخصيصُ الخبر بمذهب الراوى ، خلافا لأصحاب أبى حنيفة ؛ ولفظ القاضي فى مقدمة المجرد : إذا رَوَى الراوى خبراً عاما ثم صرفه إلى الخصوص أو صَرَفَه عن وجوبه إلى ندبٍ أو تحريمٍ أو كراهة خُصّ به عمومُ الخبر ، وتركَ ظاهرهُ بقول الراوى .

قلت : إن كان الصاحبُ سمع العامَّ وخالفه قَوِيَ تخصيصُ العموم بقوله ، أما إذا لم يسمع فقد يقال : هو لو سمع العمومَ لترك مذهبه ، لجواز أن يكون مستندُه استصحاباً أو دليلاً العامُّ أقْوَى منه ، وقد يقال : لو سمعه لما ترك مذهبه ، لأن عنده دليلا خاصًّا مُقَدَّماً عليه ، وكلامه فى الروضة يقتضى أنه لا يترك مذهبه للعموم ، وهو مستدرك .

---

(١) فى ا « فصل » مكان « مسألة » .

(٢) فى ا « فى مواضع أخر » .

مَسْأَلة : فإن قلنا « قوله ليس بحجة » أو كانت المسألة خلافاً فى الصحابة لم يخص به العموم ، بل يكون حجةً عليه ، ويتخرج أن يرجع إلى قوله إذا كان هو راوى الخبر ، ويجعل ذلك منه تفسيرا وبيانا ، بناء على إحدى الروايتين فيما إذا روى لفظا وعمل بخلاف صريحه أو ظاهره ، اللهم إلا أن يقال بأنَّ هذه الرواية لا تَتَّجه إلا على مذهب من يجعل قوله حجة ، فيبطل التخريج (١) .

واعلم أنه [قد] يتضح من كلام القاضي واختياره أن قول الصحابي حجة يترك به (٢) ظاهر العموم فيخص به إذا قلنا هو حجة وإنه إذا خالف مقتَضَى اللفظ الظاهر (٣) [غير العام عمل بالظاهر (٣)] دون قوله ، وما ذلك إلا لضعف ظهور العموم .

مَسْأَلة : فإن خالف الصحابيُّ صريحَ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ففيه روايتان ، إحداهما : يعمل بالخبر ، اختارها القاضى ، وبها قال الكرخى فيما رواه عنه عمر الرازى (٤) ، والشافعية . والثانية : يعمل بقوله ، لأننا نعلم بذلك نَسْخَ الخبر ، وبها قال أبو بكر الرازى ، وحكاه عن الكرخى (٥) ، وكذلك حكاه أبو الطيب عن الحنفية ، وجعل هو والقاضى مسألَةَ الصريح والظاهر والمحتمل [كضربٍ] من التأويل ، وأَخَذَ أبو الخطاب مثلهما .

مَسْأَلة : فى تفسير الراوى للخبر أو مخالفته لظاهره نَقْلُ الأصحابِ فيه مختل (٦) متناقض ، وقد حررته بعد تحقيق المسطورات إلى أربع مسائل .

الأولى : مسألة تفسير الصحابى للفظ الذى رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم بما يوافق

---

(١) فى ا « فيبطل الترجيح » وليس كما ينبغى .
(٢) فى ا « يترك له » .
(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، ولا يتم الكلام بدونه .
(٤) فى ا « غير الرازى » .
(٥) فى ا « وحكاه عنه الكرخى » .
(٦) فى ا « محتمل متناقض » .

ظاهره ، قيل بحيث يكون ذلك تأكيداً له ، ومانعاً من صرفه عن ظاهره وتأويلهِ بدليل صارف ، هـذا مذهبنا ومذهب الشافعية [ز] والمالـكية ، وحكى أبو سفيان عن أبى حنيفة[1] أنه قال : إذا كان الخبر محتملا للتأويل لم يلتفت إلى عمل الصحابى ، كما روى ابن عمر حـديث « تفرق المتبايعين » واحتمل التفرق بالقول و بالفعل ، ثم حمله ابن عمر على الفعل ، فلا يعمل على تأويله ، وهذا الـكلام بظاهره يقتضى أنه لا يرجع إلى تفسيره بحال ، وهـذه المسألة عندى فرع على قولنا إن قول الصحابى ليس بحجة ، أو كان ذلك فى مسألة فيها خلاف بين الصحابة .

مسألة : فإن كان مجملا مفتقراً إلى التفسير عمل بتفسير الراوى له ، كخبر عمر فى « هاء وهاء » ونحوه ، وهو مذهب الشـافعى ، وعلى قول الرازى الذى قدمناه لا يقبل .

مسألة : فإن فسّره أو عمل بخلاف ظاهره فهو قسمان ، أحـدهما : أن يكون الظاهر عموما فيخصه ، وقد سبقت ، والثانى سائر الظواهر ، فذكر القاضى روايتين ، إحـداهما : يعمل بظاهر الخبر ، وهو مذهب الـكرخىّ الحنفى ، واختار القاضى هذه الروايَةَ ، سواء قلنا إن قوله حجة أو لم نقل ، وهذا مذهب الشافعى ، والرواية الأخرى يُرْجَع إلى قول الصحابى ، لأن الظاهر أنه فَهِمَ منـه الاحتمال البعيد ، وهو ظاهر ما نقله أبو الطيب[2] عن الحنفية ، وحكى ابنُ نَصْر فى عـدول الراوى من الصحابة عن الظاهر وتفسيره للمجمل خمسة أقوال ، أحـدها : يرجع إليه عن بعض أصحابه ، والثانى لا يرجع إليه ، والثالث الفرق بين الظاهر والمجمل عن الشافعى ، والرابع عن الأَبْهَرى أنه إن كان ممـا قد يُعْلم بشواهد الحال التى يختص بها رجع إليه ، وإلاَّ فلا ، والخامس : أنه لا يرجع إليه إلا أن يكون ممـا لا يعلم بشواهد الحال ، فأما إذا كان له طريقان فلا .

---

(١) فى ب « عن الـكرخى » .
(٢) فى ا « أبو الخطاب » .

مَسْأَلة (١) - يجوز تخصيص عموم قضايا الأعيان ، ويحتمل أن يمنع منه إذا منعنا من تخصيص العموم بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطاب له بلفظ يخصُّه ، وكلام أحمد يحتمله فى الحرير للحكَّةِ(١) .

مَسْأَلة - يدخل التخصيص الأخبار كالأوامر ، نص عليه ، وهو قول الجمهور ، ومنع منه بعضهم ، وهو مذهب الشافعية وبعض الأصوليين ، وذكرها ابن برهان فى النسخ بما يرجع حاصلُه إلى التخصيص ، وحكى فيه [أن] المخالف أبو هاشم وأبو على الجبائيان .

[ر] فصل

يجوز دخول التخصيص فى كلام الله ، خبراً كان أو أمراً ، وبه قال الجمهور ، وقال قوم : لا يجوز [تخصيص(٢)] الخبر ، بخلاف الأمر .

مَسْأَلة - إذا ورد لفظ عام على سببٍ خاص لم يُقْصَر على السبب ، بل يعمل بعمومه ، نص عليه [ز] وهو مذهب أبى حنيفة ، وبه قالت الحنفية والأشعرية وأكثر الشافعية ، وقالت المالكية : يُقْصَر على السبب ، وحكى ذلك عن المُزَنىّ وأبى بكر الدقاق ، وكذلك حكاه ابن برهان وأبو الخطاب عن مالك وأبى ثور وأبى بكر القَفَّال وأبى بكر الدقَّاق من أصحابنا ، وكذلك حكاه أبو الطيب عن مالك والمزنى والدقَّاق ، وقال الجوينى : هو الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ، ثم نصر الأوَّلَ ، وحكى ابن نصر الأول قول إسماعيل بن إسحاق وأكثر أصحابهم - أعنى كمذهبنا - ونَصَر قَصْرَه على سببه ، والثانى قول أبى الفرج منهم [ز] وإذا ورد لفظ عام على سبب خاص ذكر القاضى فى الكفاية فيه تفصيلا ، وعن أحمد ما يدلُّ على أن اللفظ العامَّ الوارد على سبب لا يؤخذ بعمومه ، لكن

(١) الظاهر أن هذه المسألة مكررة ، ويفرق بأن السابقة (فى ص ١١٨) جعلت قضايا الأعيان مخصصة للعموم ، وهذه تجعل قضايا الأعيان هى المخصوصة وإن كانت الألفاظ تكاد تكون واحدة .

(٢) كلمة « تخصيص » ساقطة من ب .

يقصر على السبب ، وذلك من لفظين : أحدهما فى علم الخلال ، وهو صريح فى ذلك ، فإن محتجا احتجَّ عنده على مسألةٍ بقوله: ﴿وإنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلَى مَيْسَرَةٍ﴾[1] فأجاب بأن هذا إنما ورد فى الربا ، يعنى وليس هذا مما دخل تحت الآية ، واللفظ الثانى هو فى مسألة حدِّ الإكراه من عمد الأدلة لابن عقيل ، وقد نبه ابن عقيل على هذا ، والرواية لفظها فى العلم للخلال ، وهى صريحة جدا .

فصل

مما يجب العناية به الفرقُ بين العموم فى جنس السبب وحكمه والعموم فى لفظ آخر غير السبب ، فإن العموم فى مثل هذا ضعيف كقوله : « فيما سَقَتِ السماء العُشْر » فإن المقصود بيانُ المقدار لا بيان المحل .

فصل

سَبَبُ الخطاب إما سُؤَال سائلٍ أو غيره ، وغير السؤال إما أمر حادثٌ أو أمر باقٍ ، وكلاهما يكون عَيْناً وصفة وعملا ، فينتفع بالسبب فى معرفة جنس الحكم تارةً ، وفى صفته أخرى ، وفى محله أخرى ، ومَنْ لم يُحِطْ علماً بأسباب الكتاب والسنة وإلا عظم خطؤه ، كما قد وقع لكثير من المتفقهين والأصوليين والمفسرين والصوفية ، ولهذا كان من أصلنا الرجوعُ إلى سبب اليمين وما هَيَّجَها قبل الرجوع إلى الوضع ، فجهاتُ معرفة مُرَاد المتكلم ثلاثة فى كلام الشارع وكلام العباد من حالفٍ[2] وغيره ، أحدها : العلم بقصده من دليل منفصل كتفسير السنة للكتاب وتخصيص العموم ، وقول الحالف : أردت كذا ، والثانى : سبب الكلام وحال المتكلم ، والثالث : وضع اللفظ مُفْرَدِهِ ومركبِهِ ، ويدخل فيه القرائن اللفظية ، ثم السبب سواء كان سؤالا أو غيره إما أن يكون عَيْناً أو نوعاً ، فأما إن كان عَيْناً

---

(١) من الآية ٢٨٠ من سورة البقرة .

(٢) فى ا « من خالق » تصحيف .

فلا يقصر على العين بالاتفاق ، و إنما الخلاف: هل يقصر على نوع العين ؟ والسؤال سبب متصلٌ بالخطاب ، وغير السؤال منفصل عنـه ، وإذا كان السائل للرسول فأجابه فهو أظهر اتصالاً من أن يستفتوه فينزل القرآن ، فلك أن تسمى السؤال[١] السبب المتصل وغيره كالمنفصل ، وتسمية السبب العلمى وغيره السبب الكونى ؛ لأن[٢] السائل غرضه المعرفة ، وفى معنى السؤال أن تُحْـكَى له حكايةٌ فيُفْتِى فيها ، أو يختصم إليه خصمان فيقصُّ أحدُهما كلاماً فيحكم عقيبه ، لأن الحاكى والخصم فى مَعْنَى طالب الحـكم ، فالعبارة الجامعة أن يقال : السببُ إما طلبى أو غير طلبى ، ثم دخول السبب فى الحـكم عموماً مثل آية القراءة[٣] ، وقوله « الولَدُ للفراش » وقوله : « مَنْ شَرَطَ شرطا ليس فى كتاب الله » ولعان بنى العَجْلَان وآية الزنا والخمر ، وقوله « أدِّ الأمانة » وقوله « إن الله لم يجعل شفاء أمتى » إلى غير ذلك ، قال : فالسبب تارةً يوجبُ العمومَ قصـداً مع ثبوته لفظا ، وتارة يوجبُ العموم اسماً وحـكما كما فى الخمر ، وتارة يثبت الاسمَ فقط كما فى قوله : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ ﴾[٤] وهذه الثلاثة ـ وهى إثبات الاسم ، أو الحـكم ، أو هما جميعا ـ قد تـكون فى العموم ، وقد تـكون فى الأمر ، وقد تـكون فى توابعهما .

مَسْأَلة ـ هل يقصر العمومُ على مقصوده أو يُحْمل على عموم لفظه ؟ ذكر القاضى عبد الوهاب فيه خلافا بين أصحابه وغيرهم ، ونَصَر قَصْره .

مسْأَلة ـ إذا ثبت أنه يُؤْخَذُ[٥] بعموم اللفظ ولا يُقْصَر على خصوص السبب فإنه لا يجوز إخراج السبب بدليلِ تخصيصٍ ؛ فتـكون دلالته عليه قطعا ،

(١) فى ا « فلك أن تسمى الرسول السبب المنفصل » .
(٢) فى ا « إلا أن السائل ـ إلخ » .
(٣) فى ب « مثل آية القرآن » .
(٤) من الآية ٣١ من سورة التوبة .
(٥) فى ب « أنه يوجد بعموم اللفظ » تصحيف .

وعلى ما سواه ظاهراً ظهوراً دون ظهور العموم المبتدأ ، بحيث إن[١] المخصِّصَ له لايشترط له من القوة مايشترط لمخصص العموم المبتدأ ، وهذا قول أصحابنا والشافعية ، ونقل ناقلون عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراج سبب اللفظ بدليل التخصيص ، قال الجويني : وإنما أدَّعى النَّقَلَةُ ذلك عليه من خبرين ، أحدهما : حديث العَجْلاَنى فى اللِّعان ، فإنه لاعَنَ امرأته ونَفَى ولدها وهى حامل ، فانتفى ، فمنع أبُوحنيفه نفى الحمل باللِّعَان ، ولم يَرِدْ فى اللعان سوى قصة العجلانى ، والثانى : حديثُ عَبْد بن زَمْعة ، ثم قال : ولا يجوز أن يُنْسَبَ إلى متعاقل تجويز إخراج السبب تخصيصا ، ويحمل ما نقل على أن الحديثين لم يَبْلُغَاه بكمالهما ، فقد كان ضعيفَ القيام بالأحاديث .

[ز] قلت : ولهذا قطع أحمد بدخول النبيذ فى آية الخمر والاستماع إلى الإمام فى قوله ﴿فاسْتَمِعُوا لَهُ وَأنْصِتُوا﴾[٢] وقطع بأنه « إما أنْ يَقْضِىَ أو يُرْبِىَ » من الربا ، وهذا كثير فى كلامه

مَسْألة : إذا اتصل الذمُّ أو المدح باللفظ العام لم يكن مُغَيرا لعمومه ، وبه قالت الشافعية ، ونقل عن بعض الشافعية وأبى الحسن الكرخى وبعض الحنفية وبعض المالكية أنه يكون مُغَيِّراً لعمومه .

فصل[٣]

فإن عارضه عموم خَالٍ من ذلك قُدِّم عليه ؛ لأنه متفق عليه ، وذلك كقوله ﴿وأن تَجْمَعُوا بين الأُخْتَيْنِ﴾[٤] مع قوله ﴿أوْ مَامَلَكَتْ أيْمَانُهُمْ﴾[٥] فالأولى سيقت

---

(١) فى ا « بحيث إن ظهور المخصص » وكلمة ظهور لامعنى لها هنا .

(٢) من الآية ٢٠٤ من سورة الأعراف .

(٣) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٤) من الآية ٢٣ من سورة النساء .

(٥) من الآية ٦ من سورة المؤمنين .

لبيان الحكم فقدمت على ماسيقت للمدح ، وكذلك قوله ﴿ حُرِّمَتْ عليكم المَيْتَةُ[١] ﴾ إذا قدرنا دخول الشَّعَر تُقدم على قوله ﴿ وَمِنْ أَصْوَافِها[٢] ﴾ كذلك .

مَسْأَلة : إذا تعارض العامُّ والخاصُّ المخالفُ له قُدِّم الخاصُّ ، وخُصِّصَ به العام ، سواء علم أَسْبَقُهما أو جهل التاريخ عنـد أصحابنا ، وهو ظاهر كلامه فى مواضع ، وهذا مذهب الشافعى وأصحابه [ز] والمالكية إذا جهل التاريخ ، و إن كان الخاص الآخِرَ فقال ابن نصر : يبنى على مسألة تأخير البيان ، وقالت الحنفية فيما ذكره أبو عبد الله الجرجانى : إن علم التاريخ فالثانى ناسخ ، فإن كان هو العام فقد نَسَخ الخاصَّ ، و إن كان الخاصَّ فقد نَسَخ بعضَ العام [ز] وهذا هو قول المعتزلة أيضا فيما حكاه القاضى فى الكفاية[٣] ، وهو رواية عن أحمد ، نقل الحلوانى أن قول المعتزلة و بعض الحنفية أن الثانى ناسخ مع علم التاريخ ، فأما مع الجهل فيُقَدَّم الخاصُّ ، وعن أحمد رواية تدلُّ على مثل ذلك ، ذكرها أبو الخطاب والمقدسى ، وقال أبو الحسن الكرخىُّ وعيسى بن أبان والبصرى : هما متعارضان إذا جهل التاريخ ، ويُعْدَل[٤] إلى دليل آخر ، وكذلك نقل أبو الطيب أن القائلين بالنسخ مع العلم اختلفوا مع الجهل على مذهبين ، أحدهما التعارض ، والثانى تقديمُ الخاصِّ كقولنا ، و إن لم يعلم التاريخ فذكره عيسى بن أبان على أربعة أقسام ، أحدها : أن يكون الناس قد عملوا بهما[٥] فيقدَّم الخاصُّ ، مثل نهيه عن بيع ما ليس عنده ، وكونه رَخَّصَ فى السَّلَم ، الثانى : أن يكون أحدهما مُتَّفقًا على استعماله دون الآخر ، مثل قوله « فيما سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ » وقوله « ليس فى الخْضروات[٦]

---

(١) من الآية ٣ من سورة المائدة

(٢) من الآية ٨٠ من سورة النحل .

(٣) فى ا « فى النهاية » .

(٤) فى ب « ويعوز » .

(٥) فى ب « قد علموا بها » تصحيف .

(٦) فى ب « ليس فى الخضر » .

صَدَقَة » فالمتَّفقُ عليه أولىٰ ، والثالث : أن يكون أحدهما قد عَمِلَ به السواد الأعظم دون الآخر فكذلك ، والرابع : إذا فُقِد ذلك كله فإنهما يتعارضان ويُعْدل إلى مرجِّح آخر .

[ز و] قال عبد الله بن أحمد : سمعت أبي يقول : أذْهَبُ إلى الحديثين جميعا ، ولا أرد أحدهما بالآخر ، ولهذا مثال منه قوله لحكيم بن حزام « لا تَبِـعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ » ثم أجاز السَّلَمَ ، والسَّلَمُ ما ليس في ملكه ، وإنما هو الصفة ، وهذا عندى مثلُ الأول ، ومنه الشاة المُصَرّاةُ[1] إذا اشتراها الرجلُ لحلبها إن شاء رَدَّها وردَّ صاعَ تمرٍ ، وقوله « الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ » فكان ينبغى أن يكون اللبن للمشترى ، لأنه ضامن ، بمنزلة العبد إذا استغلَّه فأصاب عَيْباً رده وكان له عليه بضمانه ، [يؤخذ بهذا وهذا ، وشبهه] حتى تأتى دلالة بأن الخبر قبل الخبر فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به ، مثل ما قال ابن شهاب الزهرى : يؤخذ بالأخير فالأخير من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هذا آخر كلام أحمد ، وهذا كله كلامه .

قال [كاتبه[2]] : فظاهر هذه الرواية أن الخبرين إذا كان أحدهما خاصا والآخر عاما قُدِّم الخاص وخُصَّ به العامُّ مع جهل التاريخ ، [فإن عُلم التاريخ[3]] فالثانى منهما مقدمٌ سواء كان الخاصَّ أو العامَّ ، فتصير المسألة مع علم التاريخ إذا كان العامُّ هو الثانى على روايتين ، نَقَلْتُ هذه الروايَةَ من أول باب فى السَّلَمَ[4] من جامع أبى بكر الخلال رحمه الله ، قال : ثم إنى رأيت أبا الخطاب قد قال [وقد رُوِى عن] عبد الله بن أحمد ما يدلُّ على مثل هذا ، وذكر آخر [هذه[5]] الرواية

---

(١) فى ب « الشاة المشتراه » تصحيف .
(٢) كلمة « كاتبه » لا توجد فى ا .
(٣) هذه الجملة ساقطة من ا والمقام يقتضيها البتة ، وهى ثابتة فى ب .
(٤) فى ب « باب فى المسألة » تحريف .
(٥) كلمة « هذه » ساقطة من ا .

قال : إلا أن شيخنا تأوّله على الخبرين إذا كانا خاصّيْن يكون الأخير أولى ، قال : وفيه نظر .

قال الشيخ(١) : وتأويلُ القاضي فاسدٌ يردُّه أولُ الرواية وتمثيله بخبر حكيم مع السَّلَم ، فإن خبر حكيم عام فى جميع البيوع ، والسلم خاص ، وخبر المُصَرّاة خاصٌّ ، و « الخراج بالضَّمان » عامٌّ فى كل ضمان(٢) .

[ز] وعلى هذه الرواية قال الشيخ أبو محمد : إذا جُهل التاريخ تعارَضَا ، والمنصوص أن(٣) مع الجهل بالتاريخ يعمل بالخاص ، ومع العلم يُقَدَّمُ المتأخر ، وهذا أقوى ، فصار فى المسألة(٤) ثلاثة أقوال .

وحكى [القاضى(٥)] عن [أبى بكر بن الباقلانى(٦) و] أبى بكر الدقاق من الشافعية القولَ بالتعارض إذا جُهل التاريخ ، ولم يُفَصِّلا ، وهذا يدل على أن مذهبه العملُ بالثانى إذا علم التاريخ . [ز] وهو رواية عن أحمد ، وهكذا(٧) يتخرج عندى على قول من لم يُجِزْ تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة من أصحابنا ، وهكذا قال أبو الطيب [من أصحابنا] إشارة إلى ذلك ، فقال : وَبَنَوْا ذلك على أن تأخير بيان العموم عن وقت الخطاب غيرُ جائز . [ز] وهكذا ذكره ابن نصر المالكى فقال : مَنْ منع من تأخير البيان حمله على النسخ ، ومن أجازه أوْجَبَ البيان ، وقال القاضى فى الكفاية : وهذا مبنىٌّ على أن تأخير البيان عن وقت الخطاب

---

(١) فى ب « قال كاتبه » .
(٢) فى ا « عام فى كل خراج » .
(٣) فى ب « أنه مع الجهل ـ إلخ » .
(٤) فى ب « فصار فى المذهب » .
(٥) كلمة « القاضى » ساقطة من ب .
(٦) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٧) كذا فى النسختين ، وأظن أصل العبارة « وهذا يتخرج ـ إلخ » بدون كاف .

غير[١] جائز يُقَدَّمُ الخاصُّ على العام مع فقد التاريخ ، فإن قلنا بأن العام المتأخر ينسخ فإن حكم الخاص قد عُلم ثبوتُه ، والعام لم يعلم ثبوته فى مسألة الخاص ، لجواز اتصالهما ، أو لجواز تقدم العام ، أو لجواز تأخره مع بيان التخصيص مقارنا ، فإن كان العام متقدما متجردا فهو منسوخ عندهم على هذا القول ، وإن كان مقترنا متقدما أو متأخرا أو متصلا فليس بمنسوخ ، ويجب أن ينظر فى هذا الباب وفى العامين والعام من وجه إلى قوة دلالة العامِّ ؛ فإنه إذا كان أحدهما أقلَّ أفراداً ظَهَر إرادة الآخر ، إذ منه مالا يظهر فى الكثير ، وكذلك إذا كان معه عموم معنوىٌّ أو كان أحدهما مؤكَّداً والآخر مجرداً أو مقيدا .

مَسْأَلة : هذا الكلام فى الخاص والعام إذا جهل التاريخ ، أو علم المتقدم أو المتأخر ، فأما إن كانا مقترنين ـ بأن قال فى كلام متواصل : اقتلوا الكفار ، ولا تقتلوا اليهود ، أو يقول : زكُّوا البقر ، ولا تُزكوا العَوَامِلَ ـ فهاهنا الخاصُّ مقدم على العام ومخصص به ، قاله عامة الفقهاء والمتكلمين ، وحكى عن بعضهم تعارضُ الخاص وما قابَلَه من العام ، ولا يخصص به ، ذكره أبو الخطاب .

[ز] فصل

بناء العام على الخاص والمطلق على المقيد إذا كان الخاص والمقيد أسْبَقَ على ظاهر المذهب إنما يكون إذا لم تقم قرينة تبين إرادةَ العموم والإطلاق ، فإنه حينئذٍ يكون الخاصُّ والمُقَيَّدُ مبينين[٢] للعام والمطلق ولأنه لم يرد به العموم ، فأما إذا دلَّ دليلٌ على إرادة العموم لم يَجُز التخصيص وتعين نسخُ الخاص بالعام ، ومثاله أن حديث ابن عمر فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « فمن لم يَجِدْ نَعْلَيْنِ فليلبس الخفين ، ولْيَقْطَعْهُمَا أسْفَلَ من الكعبين » كان بالمدينة ، وهو مقيد ، وحديث

---

(١) كلمة « غير » ساقطة من ب وحدها ، والمعنى لايتم بدونها .
(٢) فى ا « مبنيين » تحريف .

ابن عباس ليس فيه ذكر القطع ، وهو كان بعرفات ، وقد قال أصحابنا : حديث ابن عمر منسوخ بحديث ابن عباس [(١) وإن كان مطلقا ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق لُبْسَ الخف فى حديث ابن عباس](١) ولم يذكر القطع ، مع أنه لو كان واجبا لوجب ذكره ، لأنه حينُ الحاجة إلى بيان الحكم إذْ كان الناسُ بعرفات ، فلما أطلق والحالةُ هذه علمنا أنه أراد جَوَاز اللبس مطلقا ، فنسخنا حينئذٍ المقيدَ بالمطلق ، والله أعلم .

مسألة : إذا كان فى الآية عمومان فَخُصَّ أحدهما بحكم أو صفة أو استثناء لم يلزم منه تخصيص الآخَرِ ، ذكره أصحابنا ، ولم يسموا مخالفا ، وقال القاضى فى الكفاية : يكون تخصيصا ، وقال : هو ظاهر كلام أحمد ، قال : وقد حكينا فى مسائل الخلاف خلافَ هذا ، ومثله بقوله ﴿ إلاَّ أنْ يَعْفُونَ ﴾(٢) وقوله ﴿لاَ تَدْرى لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أمْرًا ﴾(٣) وقوله ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾(٤) وعندى أن الآيتين الأوليين(٥) ليستا من هذا الباب ، وقد ذكر أبو الخطاب مسألة فيها خلاف من ذلك .

[ز] ذكر القاضى [فى الكفاية](٦) فى العمومين إذا خُصِّص أحدهما ـ بعد أن فَصَّله وقَسَّمه بكلامٍ حسنٍ ـ أنه يخصص الآخر ، وذكر أنه ظاهر كلام أحمد ، وبين ذلك ، وأحسبه كما ذكر أبو الخطاب ، وهو قول بعض الحنفية ، قال أحمد فى رواية أبى طالب : يأخذون بأول الآية ويَدَعُون آخرها ؟ ! وقال فى آية النَّجْوَى كلامه المعروف .

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا وحدها ومن الواضح حاجة الكلام إليه .
(٢) من الآية ٢٣٧ من سورة البقرة
(٣) من الآية ١ من سورة الطلاق .
(٤) من الآية ٢٣٨ من سورة البقرة .
(٥) فى ا « الأولتين » وهى قليلة الاستعمال جدا .
(٦) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا وحدها .

مسألة تشبه ذلك ـ قال ابن برهان : اللفظ العام إذا وُصف بعض مُسَمَّياته لا يكون ذلك تخصيصا [له][1] وصورةُ ذلك قوله تعالى ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ ﴾[2] فهو عام فى كل زوجة ، ثم قال : ﴿ إلا أن يَعْفُون ﴾ فهو خاصٌ فى البالغات ، وكذلك ذكره أبو الخطاب كابن برهان ، قال : وبه قال شيخنا وعبد الجبار بن أحمد والشافعية ، قال : وعن أحمد ما يدلّ على أن أول الآية يُخَصّ بآخرها ، وأشار إلى ذلك ، وقال أبو الحسين البصرى بالوقف فى ذلك .

مسألة : إذا وجد خبرانِ كلٌّ واحدٍ منهما عامٌّ من وجه وخاصٌّ من وَجْهٍ تعارَضَا ، وعُدل إلى ترجيح أو دليل آخر ، وبهذا قالت الشافعية ، وذلك مثل قوله « لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ » وقوله « مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَة أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا » فإن من ذكر فائتةً فى أوقات النهى يتناولها النصُّ الأول من حيث الوقْتُ بخصوصه ومن حيث كونُهَا فائتةً بعمومه ، والثانى يتناولها من حيث الوقْتُ بعمومه ومن جهة كونها فائتة بخصوصه ، وحكى أصحابنا عن الحنفية أنه يُقَدَّمُ الخبر الذى فيه ذكر الوقت لأنه المقصود المتنازع فيه ، وخالفهم الأولون فى ذلك ، وعندى أن هذا ليس باختلاف فى هذه المسألة الأصولية ، وإنما هو اختلاف فى ترجيح خاص فى مثال خاصٍ منها ، وليس ذلك بأكثر من سائر ما يذكر فى هذه الصورة الفروعية من فقه الأحاديث والمآخذ وكذلك سائر الترجيحات الفقهية فى النصوص المتعارضة ، ولهذا ذهبنا [نحن][3] إلى تقديم النص الذى فيه ذكر الفائتة ، لكن بأدلّةٍ وترجيحات أُخَرَ ، وقالت المعتزلة : إن كانا معلومين أو مظنونين عمل

---

(١) كلمة « له » ليست فى ا .

(٢) من الآية ٢٣٧ من سورة البقرة .

(٣) كلمة « نحن » ساقطة من ا .

بالمتأخر إن عُلم ، وإن لم يعلم وكانا مظنونين رجح أحدهما ، وإن كان أحدهما معلوما عمل به[١] .

مسألة : القِرَانُ بين الشيئين [فى اللفظ][٢] لا يقتضى التسوية بينهما فى حكمٍ غير المذكور ، وبه قالت الشافعية ، وقال أبو يوسف والمزنى : يقتضى التسوية ، ومثاله قوله « لا يَبُولَنّ أحَدُكُمْ فِي المَاءِ الدائِمِ وَلاَ يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنْ جَنَابَةٍ » .

مسألة : لا يلزم من إضمار شىء فى المعطوف أن يُضْمَرَ فى المعطوف عليه ، ذكره أبو الخطاب ، وبه قالت الشافعية ، خلافا للحنفية ، ومَثَّله أبو الخطاب بقوله « لا يقتل مؤمنٌ بكافر ، ولا ذو عَهْدٍ فى عَهْده » وهذا على تقدير أن يسلم لهم أن التقدير « ولا يُقْتل ذو عهد فى عهده بكافر » . [ز] وهذا الثانى قولُ القاضى فى الكفاية ، قال : وقد حكينا فى مسائل الخلاف خلافَ هذا ، وجعل هذه المسألةَ مثل مسألة تخصيص العموم فى الحكم[٣] [الثانى هل يقتضى تخصيصه فى الحكم][٣] الأول ، ومقتضى بحث أبى الخطاب أن المعطوف[٤] [إن قيد بقيد غير قيد المعطوف][٤] عليه لم يضمر فيه ، وإن أطلق أضمر فيه .

مسألة : قال أبو الطيب : اختلف أصحابنا فى الاستدلال بالقرائن ، فأجازه بعضهم ، وهو مذهب المُزَنِىّ ، واحتج من أجازه بأن ابن عباس احتج على وجوب العُمْرة بأنها قَرِينةُ الحج[٥] فى كتاب الله ، قال : وقال أكثر أصحابنا : لا حجة فيه ، لأن جَمْعَ الشارع بينهما فى حكم لا يوجب الجمع بينهما فى غيره ، وأما

---

(١) ذكر فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٢) كلمة « فى اللفظ » لا توجد فى ا .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها .
(٤) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها ، ولا يتم الكلام بدونه ، وأثبتناه عن ب .
(٥) فى ا « بأنها القرينة للحج - إلخ » .

ابن عباس فاحتج بكونها قرينته فى الأمر بها فى القرآن ، وذكر القاضى أبو يَعْلَى هذه المسألة بهذه الترجمة ، واختار جواز الأخذ بالقرائن ، فقال: الاستدلالُ بالقرائن يجوز ، وهو أن يذكر الله أشياء فى لفظ ويعطفَ بعضَها على بعضٍ ، ومَثَّله بقوله ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ، أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءِ ﴾[١] فلما عطف اللَّمس على الغائط دلَّ على أنه مُوجِبٌ للوضوء ، قال : وقد خصص أحمد اللفظ بالقرينة فقال فى قوله ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[٢] : المراد العلم ، لأنه افتتحها بذكر العلم ، ومن هذه الرواية أخذ أبو الخطاب الرواية التى[٣] قبلها ، وقال فى قوله ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ إذا نظر إلى آخر الآية ، ثم ذكر مذهب الشافعية كما قدمناه ، وكذلك قال الحلوانى : الاستدلال بالقرائن صحيح ، وما ذكر فيه نظر ، فإن هذه المسألة فى التحقيق هى المسألة السابقة ، والمذهب فيها كما قدمناه ، وقد ذكر معناه القاضى فى التعليق فى مواضع وغيره ، وأن الأصل أن لا يشركَ المعطوفُ والمعطوف عليه إلا فى المذكور ، فإن اشتركا فلدليل خارج ، لا أنه من نفس العطف ، وقد صرح هو وغيره أن الآية إذا كان فيها عمومان لم يلزم من تخصيص أحدهما أن يُخَصَّ [الآخر][٤] نعم متى ذكر الإنسان من سياق الكلام أو من جهة أخرى مايوجب التشريك قُبِل ذلك منه ، غير أن ذلك يتعلق الكلامُ فيه بخصوص كل صورة .

مَسْألة : إذا تعارض[٥] خبران عامان، وأمكن الجمع بينهما بوجه ، وجب المصير إليه فى قول أصحابنا وأصحابِ الشافعى ، وقال داودُ وابنُ الباقلانى : يسقطان بالتعارض ولا يُجْمع بينهما .

---

(١) من الآية ٤٣ من سورة النساء

(٢) من الآية ٧ من سورة المجادلة

(٣) فى ب « فى التى قبلها » .

(٤) كلمة « الآخر » ساقطة من ا .

(٥) فى ا « إذا ورد خبران عامان » .

مسألة : إذا تعارض عمومان وأمكن الجمع بينهما — بأن كان أحدهما أعم من الآخر ، أو قابلاً للتأويل دون الآخر — جُمع بينهما بذلك ، وإن تساويا وتناقضا كما لو قال « مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوه » « وَمَنْ بَدَّلَ دِينَه فلا تقتلوه » تعارضا وطُلِب مُرَجِّح أو دليلٌ من غيرهما ، قاله المقدسى، قال : وقال قوم : لا يجوز تعارضُ عمومين خاليين من الترجيح . [ز] وقال القاضى فى الكفاية فى آخر النسخ : إذا تعارض عمومان من كل وجه ، مثلُ أن يكون أحدهما ينفى الحكم عن كل ما يثبت الآخر ، فإن عُلم تقدُّمُ أحدهما نَسَخَ المتأخِّرُ المتقدمَ ، وإن لم يعلم تَقَدُّمُ أحدهما وجب تقديم أحدهما على الآخر بوَجْهٍ من وجوه الترجيح فيما يرجع إلى إسناده أو إلى متنه أو إلى غيرهما ، خلافا للمعتزلة فى قولهم : يرجع إلى غيرهما ، قال : ولا فرق بين أن يكونا معلومين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، وقالت المعتزلة : يجب العمل بالمعلوم .

قلت : وهذا الذى جعله قول المعتزلة هو الصواب .

مسألة : إذا كان نَصَّانِ أحدهما عامٌّ والآخر خاصٌّ لا يخالفه فلا تعارض بينهما إذا لم يكن للخاصِّ مفهومٌ يُخَالفه ، مثل قصة المُجَامِع فى رمضان مع قوله « مَنْ أفْطَرَ فِى رمضان فعليه ماعَلَى المُظَاهِرِ » إن صحَّ الخبر ، ومثل حديث شاة مَيْمُونة مع قوله « أيُّمَا إهَابٍ دُبغ فَقَدْ طَهُرَ » ونحو ذلك ، فالخاصُّ فى ذلك بعض[1] العام ، وهما متوافقان فيه ، و بقِيَّةُ العام على مقتضاه إذ لا معارض له ، وهذا القسم لا خلاف فيه ، وقد ذكر ابن برهان وأبو الخطاب فيه خلافا عن أبى ثور ، ولا أظنه إلا خطأ ، وذكره أبو الطيب ولم يذكر فيه خلافا ، ومَثَّله بالدباغ وبقوله « لاتَبِيعُوا الطَّعَامَ بالطعام[2] إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ » مع قوله « البُرُّ بِالبُرِّ

---

(١) فى ا « بعد العام » تصحيف يدل عليه تمام الكلام .

(٢) كلمة « بالطعام » ساقطة من ب

بمِثْلاً بِمِثْلٍ » على قول من لا يجعل مفهوم[١] اللقب دليلَ الخطاب .

قلت : ولعل من وهم هذا مستنده ، وذلك أن أبا ثور ممن يقول بمفهوم اللقب ، فقال فى هذا المثال ونحوه بناء على أصله ، ولعله قد جاء فى حديث « جلد الشاةِ يَطْهُرُ بالدباغ » ونحوه ، فاشتبه عليهم بالقضية بالعين .

[ز] عبارة أبى الخطاب : إذا عَلَّقَ العموم حكما على أشياء[٢] ، ورد لفظ يُفيدُ تعليق الحكم على بعضها لم يجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض ، وحُكى عن أبى ثور أنه أوجب ذلك ، لأنه قال فى قوله صلى الله عليه وسلم فى شاة ميمونة « دِبَاغُهَا طَهُورها[٣] » يخصُّ عمومَ قوله « أيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ » واحتج بأن تعلُّقَه بالظاهر يدلُّ على أن ما عداه بخلافه ، وأجاب عنه أبو الخطاب بأن دليل الخطاب ليس بحجة فى أحد الوجهين ، وإن قلنا هو حجة فصريحُ العمومِ أولى منه ، فهذه المسألة إن حملت على عمومها ناقض قوله إن دليل الخطاب يخصُّ العموم ، وإن حملت على ما إذا ذكر البعض بالاسم اللقب لم يتناقض ، ويكون حاصلُها أن الاسم اللقب وإن قلنا إن له مفهوما عند الإطلاق فإنه لايخص العموم ؛ لقوة دلالة العموم عليه ، ولهذا ذكر الخلاف مع أبى ثور وحده ، فعلى هذا يكون فى المسألتين ثلاثة أوجه[٤] .

فصل

فإن كان للخاص مفهومٌ يخالفه مثل خبر الْقُلَّتَيْنِ[٥] وسائمة الغنم بالنسبة إلى قوله « الْمَاءُ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ » وقوله « فى أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ » ونحو ذلك فهذا هو مسألة تخصيص العموم بالمفهوم ، وقد سبقت ، ومتى رأيت المفهوم قد ترك فى موضع

---

(١) فى أصل ا « الاسم اللقب » وكتب بهامشها « لعله مفهوم » .

(٢) فى ا « على شىء » وبقية الكلام يدل على صحة ما أثبتناه موافقا لما فى ب .

(٣) فى ا « دباغه طهوره » بتذكير الضميرين على أنهما عائدان على الجلد .

(٤) كتب بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٥) مكان كلمة « القلتين » فى ب بياض .

وعُمل بالعموم فإنَّ ذلك بدليل آخر . [ز] وذكر القاضى أن الصورة المسكوت عنها تخص من اللفظ العام ، إلا أن تكون أولى بالحكم من المنطوق فيكون التنبيه أولى من الدليل ، وكذا إن كان القياسُ يقتضى استواء الصورتين فيكون القياسُ أولى من المفهوم ، ومَثَّل ذلك بنهيه عن بيع الطعام مع نهيه عن بَيْع ما لم يَقْبض ، وقوله فى اختلاف البَيِّعين(١) والسلعة قائمة . ويجب أن يخرج من تقديم القياس على المفهوم وجهان كما فى تخصيص العموم بالقياس ، بل أولى ، لأنهم قدموا المفهوم على العموم فَلأن يُقَدِّمُوه على القياس الذى هو دون العموم(٢) على أحد الوجهين أولى ، ويتوجَّهُ قول أبى الخطاب فى تقديم العموم على المفهوم ، لأن دلالته مُجْمَع عليها كما يُقدَّمُ التنبيهُ على الدليل لإجماعهم عليه ، وقد صرح القاضى بأن تقديم القياس على المفهوم مأخوذ من تقديم القياس على العموم ، وكذلك ذكر أصحابنا وأبو الطيب، ولم يذكروا خلافا ، إلا أبا الخطاب فإنه نقل كابن برهان فى ذلك [كان كتب لايحمل عليه إلا أن مقتضى ذلك دليل آخر من قياس ونحوه، ثم ضَرَبَ عليه] ومن العجب أنه احتج للخصم فقال : فإن قيل : تعليقُه الطهارةَ بتلك الشاة يدلُّ على أن ماعداها بخلافها ، ثم قال : الجواب أن دليل الخطاب ليس بحجة فى وَجْهٍ ، وفى وجه هو حجة لكن صريح العموم أولى منه ، وهذا يناقض قولَه مع الجماعة : إن المفهومَ يُخَصُّ به العمومُ ، ثم أىُّ مفهوم فى هذا المثال ؟ وكذلك ذكر بعضُ أصحابنا أن العام إذا خُصَّ ببعض مفرداته فهل يُخَصُّ العمومُ بمفهوم تخصيص الحكم بهذا المفرد ؟ اختلف أصحابنا فى ذلك [(٣) الأكثر أنه لا يخص و يكون تخصيص المفرد لتأكيد الحكم فيه(٣)] ونحوه ، وهذا النقل ليس بسديد(٤) .

مَسْأَلة : حَمْلُ المطلق على المقيد إذا اختلف السببُ واتَّحَدَ جنس الواجب

---

(١) فى ا « اختلاف المتبايعين » واللفظتان واردتان فى الحديث .
(٢) فى ا « الذى هو دونه » والضمير يعود إلى العموم فالمعنى واحد .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها .
(٤) فى ب « وهذا الفعل ليس بجديد » تحريف .

كتقييد الرقبة بالإيمان فى كفارة القتل ، وإطلاقها فى غيرها ، ونحو ذلك ، ذكر القاضى فيه روايتين ، إحداهما : يُحْمَل عليه من طريق اللغة ، وبهذا قالت المالكية وبعض الشافعية ، والثانية لا يحمل عليه ، وبهذا قالت الحنفية وأكثر الشافعية [(١) واختارها أبو إسحاق بن شاقلا ، وهو أصح عندى(١)] [ز] واختارها [أبو الخطاب و] الجوينى والحلوانى ، وحكى ابن نصر المالكى فى الملخص أن الثانى قولُ أصحابهم.

فأما حَمْلُه عليه قياسا بعلة جامعة فجائز عندنا ، وعند المالكية والشافعية ، وذكر أبو الخطاب فيه الرواية الأخرى فى التى قبلها ، وليس فى كلام أحمد الذى ذكره دليلٌ عليها ، نعم هى [مخرجة] على تخصيص العموم بالقياس ، ولنا رواية بمنعه لأن المطلق هنا كالعام .

[ز] حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الجنس واختلف السبب ، ذكر ابن نصر المالكى أن مذهب أصحابه والحنفية و بعض الشافعية أنه لايحمل عليه ، وأن حَمْلَه عليه لغةً قولُ جمهور الشافعية ، قال : وقد روى عن مالك مايحتمل أن يكون أراد أن المطلق يتقيد بنفس تقييد المقيد ، ويحتمل أن يردَّ إليه قياسا ، [(١) وذكر أن الصحيح عند أصحابه أنه يحمّل عليه قياسا(١)] وقالت الحنفية : لايجوز ، لأن ذلك زيادة على النص ، وهو نسخ ، والنسخ لا يجوز بالقياس ، واختار الجوينى الوقف فى مسألة [القياس] .

مَسْأَلة : فإن كان هناك نَصَّانِ مُقَيَّدَانِ فى جنس واحدٍ ، والسبب مختلف ، وهناك نص ثالث مطلق من الجنس ، فلا خلاف أنه لا يلحق بواحدٍ منهما لغةً ، وذلك كقضاء رمضانَ : ورد(٢) مُطْلَقا ، وصرح فى صَوْم(٣) الظِّهار بالتتابع(٤) ، وفى

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، وهو ثابت فى ب ، د .

(٢) فى قوله سبحانه (فعدة من أيام آخر) ، لم تقيد الأيام بالتتابع ولا بكونها من فور انتهاء رمضان ولا غيرها .

(٣) فى د وحدها « فى صورة الظهار » .

(٤) فى قوله تعالى : (فصيام شهرين متتابعين) .

صوم المُتْعَة[١] بالتفريق ، وأما إلحاقُه بأحدهما قياساً إذا وجدت علّة تقتضى[٢] الإلحاق فإنه على الخلاف المذكور فى التى قبلها .

فصل

فإن كان المُطْلَق والمقيد مع اتّحاد السبب والحكم فى شيء واحد ، كما لو قال « إذا حَنِثْتُمْ فعليكم عِتْقُ رقبةٍ » وقال فى موضع آخر « إذا حَنِثْتُمْ فعليكم عتقُ رقبةٍ مؤمنة» فهذا لاخلاف فيه[٣] ، وأنه يُحْمل المطلَقُ على المقيد، اللهم إلا أن يكون المقيد آحادا والمُطْلق تواترا ، فينبنى[٤] على مسألة الزيادة [على النص[٥]] هل هى نسخ ، وعلى النسخ للتواتر بالآحاد ، والمنع قول الحنفية ، وجميعُ ماذكرنا هو فى المقيد نطقا كما مثلنا[٦] به آنفا ، فأما إن كانت دلالة القيد من حيث المفهوم دون اللفظ فكذلك أيضا على أصلنا وأصل مَنْ يرى دليل الخطاب و يقدم خاصَّه على العموم ، فأما من لايرى دليلَ الخطاب أولا يخصِّصُ العمومَ به فيعمل بمقتضى الإطلاق ، فتدبر ماذكرناه فإنه يغلط فيه الناسُ كثيرا ، وقد حرّره[٧] أبو الخطاب [تحريرا جيدا بنحوماذكرناه، إلاأن ماذكرنا أتَمُّ ، ومَثَّل أبو الخطاب][٨] هذا بما لوقال « إذَا حنثتم فلا تكفروا بالعِتق» وقال فى موضع آخر « إذا حنثتم فلا تكفروا بعتق كافر » [ز] وهذا الذى ذكره أبو الخطاب ذكره القاضى فى الكفاية ، لكنه اختار منع التقييد فيما دلالةُ قيده [من] جهة المفهوم، وهو فيما أظن قول أبى الحسين، فقال القاضى : إذا اتفق الحكمُ والسببُ فإن كانا أمرين مثل « إذا حنثتم فأعْتِقوا

(١) فى قوله تباركت كلمته : (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم) .
(٢) فى د وحدها « تقتضى الإطلاق » تحريف .
(٣) فى د وحدها « فهذا الاختلاف فيه » خطأ .
(٤) فى ا « فيبنى » .
(٥) كلمة « على النص » ساقطة من ب
(٦) فى ا « كما مثل به » .
(٧) فى ا « وقد جرده » تصحيف .
(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من ا وحدها ، وهو ثابت فى ب ، د .

رَقَبَةً » وقال فى موضع آخر « إذا حنثتم فأعْتِقوا رقبة مؤمنة »وجب تقييده ، وإن كانا نهيين نحو قوله « إذا حنثتم فلا تـكفِّروا بالعتق » وقال فى موضع آخر « إذا حنثتم فلا تـكفروا بعتق رقبة مؤمنة » وجب إجراء المطلق على إطلاقه فى المنع من العتق أصلا على التأبيد ، ولا يخصه النهى المقيد بالإيمان ؛ لأنه بعض مادخل تحته .

قلت : وإذا كانا إباحَتَيْنِ فهما فى معنى النهيين ، وكذلك إذا كانا كراهتين ، [(١) وإن كانا نَدْبَـيْن ففيه نظر](١) وإن كانا خبرين عن حكم شرعى فينظر فى ذلك الحكم .

وقد ذكر الطرطوشى أن(٢) أصحابه اختلفوا فى حمل المطلق على المقيد مع اتحاد السبب والحـكم كإطلاق المسح فى قوله « يَمْسَحُ المُسَافِرُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ » وتقييده فى قوله « إذا تَطَهَّر فَلَبِسَ » وذكر ذلك أيضا فى مسألة التيمم إلى الـكوع ، وفى معنى ذلك ما ذكره أصحابنا وغيرهم فى قوله « فى الإبِلِ السائمة » مع قوله « فإذا بَلَغَتْ خَمْساً فَفِيهَا شَاةٌ » وكذلك قولُه «عمن تَمُونُونَ » مع قوله « على كلِّ صغيرٍ(٣) وكبير ذكرٍ وأنثى حر وعبدٍ من المسلمين » قرروا حمل المطلق على المقيد .

فصـل

فى حَدِّ المطلق

[والد شيخنا] : وذكر صاحب جُنَّة الناظر أنه اللَّفْظُ الواحدُ الدالُّ على واحد لا بعَيْنِهِ ، باعتبار معنى شامل لمسمَّياته كدينار ودرهم ، ومثاله فيما يقع به الاستدلالُ النـكرة فى سياق الإثبات وفى معرض الأمر ، والمصدَرُ

[شيخنا] : فصـل

من أمثلة المُطْلَق والمقيد الأمر بالغَسْل بالماء فى حديث أسماء وأبى ثعلبة فى الثياب والأوانى ، والأمر بالتَّسْبِيـع فى خبر الوُلُوغ ؛ فإنه نظير العتق سواء ، وهنا

(١) ساقط من د وحدها .
(٢) فى ا « بأن أصحابه »
(٣) فى د « عن كل صغير »

احتمالات ، أحدها : أنه ترك التقييد فدلّ بالمفهوم على نفيه ، الثانى أنه يدل [(١) بالاستصحاب ، الثالث أنه يدلّ(١)] بالإمساك ، فإن ترك الإيجاب والتحريم مع الحاجة إلى بيانه أو مع المقتضى له يدلّ على [(١) انتفائه فإذا استُفْتِيَ فلم يوجب ولم يحظر دل على(١)] العدم ؛ فإذا قيد آخَرُ وحمل هذا على(٢) هذا بالقياس كان ابتداء إيجاب أو تحريم بقياس ، وفى التخصيص يكون بيان عدم الإرادة ، فالتقييدُ(٣) فى الحقيقة زيادةُ حكم ، والتخصيصُ نقص ، وليس بين المطلق والمقيد تعارضٌ كما بين الخاص والعام ، ومن قال التقييد تخصيص فإنه نظر إلى الظاهر ، فإن كان المقيد بعد المطلق كان ابتداء حكم رفع ما سكت عنه أولا ، ولم يكن هنا تعارض بين خطابين ، وإنما هو تعارض بين خطاب و إمساك عن خطاب(٤) ، وهذا وإن سُمِّى نَسْخا فيجوز بخبر الواحد فإنه من النّسْخِ العام لا الخاص ، وإن كان المتقدمَ يبقى إمساكه عن الوجوب ثانيا : هل يرفع الوجوب المتقدم فى المنصوص وقياسِه كما قيل فى خبر ماعز ، أو يرفعه فى القياس فقط ، أولا يرفعه فى واحد منهما ، وإن جُهل التاريخ فحملُ المقيد على المتأخر يقتضى زيادة حكم بلا تعارض ، وحَمْله على المتقدم يقتضى النسخ أو(٥) التعارض فيكون أولى كما قرّرته لبعض الحاضرين فى مسألة [العَدَد فى](٦) غسل النجاسة، وأمازيادةُ الجَلْد على الرجم فإذاقدر أن ترك ذكرها يقتضى عدمَ الوجوب بقى الجواز على أحد القولين ، كما قلناه فى صلاة الصحيح(٧) خَلْفَ القاعد ، فيجوز أن يقال : إن هذا إلى الإمام : إن رأى زاده ، وإن رأى تركه ، وفى الجملة فسكوتُ النصوص فى الدلالة على عدم الإيجاب واسعٌ ، وكذلك الاستحباب .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، وهو ثابت فى ب ، د .
(٢) فى ب ، د « وحمل هذا عليه » .
(٣) فى ا « بالتقييد » تصحيف .
(٤) فى ا « إمساك عن هذا » .
(٥) فى ا « يقضى النسخ والتعارض » . (٦) ساقط من د . (٧) فى د « الصبح » تحريف .

فصل

[شيخنا] : ذكر القاضي وغيره أن الحنفية احْتَجُّوا بقوله تعالى (وثيابَكَ فَطَهِّرْ [١]) ولم يفرقوا بين الماء وغيره ، وهو على عمومه ، وأجاب بأجوبة منها أن الآية عامة وخبرنا خاص ، والخاص يقضى على العام .

وكذلك احتجوا بقوله « إذا وَلَغَ الكلبُ فى إناء أحدكم فليغسله سبعا » ولم يفرق بين الماء وغيره ، فهو على العموم ، فأجاب بأنه قد رُوى فى بعض الأخبار « فليغسله سبعا بالماء » والمقيد يقضى على المطلق .

واحتجوا فى مسألة النبيذ بقوله (إذَا قُمْتُمْ إلى الصلاة فَاغْسِلُوا وُجُوهكم) [٢] وهو عام فيما يُغْسَل به فوجب حملُه على الماء والنبيذ ، وأجاب بأجوبة ، منها أن المراد الماء ، لقوله فى آخر الآية (فلم تَجِدُوا ماء [٢]) ولأن الماء مُرَاد بالإجماع ، وإذا دخل فيه الماء لم يَجُزْ أن يدخل فيه النبيذ ؛ لأنه لايساوى الماء بالإجماع .

قال شيخنا [٣] : وهذا كله إدخال للمطلق فى العام ، وهو جائز باعتبار ، ولكن ليعلم أن اللفظ لم يشمل ماهو خارج عن الحقيقة من القيود . وإنما القيود مسكوت عنها ، نعم هذا يشتمل من الزيادة على النص : هل هى نسخ أم لا ؟ ومنه قولنا: الأمر بالماهية الكلية لا يقتضى الأمر بشىء من قيودها ، واحتجاجاتُ الحنفية وأصولُهم تقتضى أن المطلق نوع من العام فى غير موضع

مسألة : أقلُّ الجمع المطلق فيما له تثنية ثلاثةٌ ، نصَّ عليه فى مواضع ، وبه قالت الحنفيةُ فيما ذكره البُسْتِيُّ منهم والقاضى ومالكٌ وأكثر الشافعية ، وزعم ابن برهان أنه قولُ الفقهاء قاطبة وأكثر المتكلمين ، وحكى عن أصحاب مالك أقلُّه اثْنَانِ [٤] ، وبه قال على بن عيسى النحوى وابنُ داود ، وفى كتاب ابن برهان: داود

---

(١) من الآية ٤ من سورة المدثر . (٢) من الآية ٦ من سورة المائدة .
(٣) فى ا ، د « قلت » مكان قوله « قال شيخنا » . (٤) فى د « أوله اثنان » .

وأبو بكر [بن[١]] الباقلانى وبعض الشافعية ، ووجدت فى مذهب أبى حنيفه مايدل عليه ، وقد ذكره الجوينى فى هذه المسألة فغلط فيها بأشياء ، منها أنه ادعى أنها تخص أهل العموم ، ثم زعم أن مآلها إلى جواز تخصيص [[١] أسماء الجموع إلى الاثنين ثم اختار جوازه وجواز التخصيص[١]] إلى الواحد إذ قوى دليله ، ثم إنه ذكر أولا أن قول ابن عباس فيها إن أقله ثلاثة أخذا من مذهبه فإنه كان يرى أن يقف الثلاثة خلف الإمام والاثنان صفا معه ، وهذا معروف عن ابن مسعود ، وأين كان عن قول ابن عباس فى مسألة الإخوة من الأم الذى هو أشهر من « قفا نبك » فإن كان هذا قد سقط من كتابه فما باله خصص المسألة بالمعممين وقوله تعالى (فإنْ كانَ لهُ إخْوةٌ[٢]) لاعموم فيه ، ولا تختص هذه المسألة بأهل العموم ، بل الصحيح عندهم أن الجموع [المنكَّرة][٣] لاتعم ، ثم ما باله استبعد فى آخر المسألة قول من قال : ان من فوائد هذه المسألة أن مَنْ أوصى بِدرَاهم أو عبيدٍ أو نذر عتق رقابٍ وما أشبه ذلك فإنه يحمل على الاثنين عند القائل إنه جمع ، وعلى الثلاثة عند الآخرين ، وهذا هو معنى الخلاف الذى جرى بين ابن عباس[٤] وعثمان والصحابة فى قوله (فَإنْ كانَ لهُ إخْوَةٌ[٢]) ولقد قال مُنكرا لذلك ، وما أرى الفقهاء[٥] يسمحون بهذا ، ولا أرى النزاع فى أقل الجمع إلا ما ذكرته

قلت : وأنا لا أدرى معنى قوله « إن الفقهاء لايسمحون بهذا » فإنه إن استبعد حمل لفظ الإقرار والنَّذْر[٦] ونحوهما على الثلاثة فهو مذهب الشافعى والجمهور ، وإن

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) من الآية ١١ من سورة النساء
(٣) هذه الكلمة ساقطة من ب
(٤) فى ب « جرى من ابن عباس ـ إلخ » .
(٥) فى ب « وما إلى الفقهاء » تحريف .
(٦) فى ب « الإقرار والعدد » .

استبعد حَملَه على الاثنين وأن يكون به مذهب فقد وجدناه فى مذهب أبى حنيفة وأصحابه فى مواضع ، والذى ذكرته المالـكية فى كتبهم أنَّ قول مالك إن أقل الجمع ثلاثة ، وهو الذى ينصرونه ، وقول عبد الملك بن الماجشون [إن أقله اثنان] [١] .

فصل

[شيخنا] : قال المخالف : لفظ الجمع موضوع للثلاثة فصاعدا ، فإخْرَاجُ اللفظ عن الثلاثة إخراجٌ عن موضوعه وترك لحقيقته[٢] ، وهذا لا يجوز إلاَّ بما يجوز به النسخ ، فقال القاضى : والجواب أنه يجوز عندنا ترك حقيقة اللفظ وصَرْفُه إلى المجاز والاتِّساع بما يجوز التخصيصُ [به[٣] ، ولا يكون بمنزلة النسخ ، وإنما يكون بمنزلة التخصيص[٣]] ولهذا نقول فى قوله ﴿ لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾[٤] إن المراد به موضع[٥] الصلاة ، ونحمله عليه بضرب من الاستدلال .

قال شيخنا : قلت هو وأبو الخطاب وغيرهما يجعلون التخصيص أولىٰ من المجاز ؛ وهذا لأن التخصيص[٦] تَرْك بعض اللفظ ؛ بخلاف التجوز ؛ فإنه عدول عن جميع مسماه ؛ ولهذا نصر القاضى أن التخصيص لا يجعله مجازا ؛ وأيضا فظاهر اللفظ قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا ، وأما على قول من يجعل ظهوره بالقرائن المتصلة[٧] فذاك أوسع ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

---

(١) فى فرع ب لم يستطع الناسخ قراءة الـكلمة فترك مكانها بياضا ، وكتب بهامش ا «عبد الملك هذا هو ابن عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون» اهـ ومابين المعقوفين فى د وحدها.

(٢) فى ا « وترك الحقيقة » .

(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا وحدها .

(٤) من الآية ٤٣ من سورة النساء

(٥) فى ا « موضوع الصلاة » .

(٦) فى ا « لأن المخصص . . . بخلاف المتجوز » .

(٧) فى ب ، د « بالقرائن المنفصلة » .

مسائل الاستثناء

مسألة : لايصح الاستثناء إلا متصلا بالمستثنى منه اتِّصَالَ العادةِ ، نص عليه ، وهو قولُ [جماعة][1] الفقهاء والمتكلمين ؛ قال القاضى : نقل أبو النضر وأبو طالب عن أحمد مايدلُّ على أنه لايصح إذا فُصِل ؛ وهو اختيار الجوينى[2] ؛ لأنه قال: إذا لم يكن بين اليمين والاستثناء فَصْل؛ وهو الصحيح ، وذكر أوَّلَ المسألة أن الاستثناء إنما يصح إذا اتصل بالكلام ، فأما لو انقطع فإنه لا يعمل ، وقد ذكر الخرقى فى كتاب الإقرار [فقال :] ومن أقرَّ بعشرة دراهم وسكت سكوتا يمكنه الكلام فيه ، ثم قال [زُيُوفًا] أو [صغارا] أو إلى شهر كانت عنده وافية [جِيَادًا حَالةً] قال : وقد اختلفت الرواية عنه فى الاستثناء فى اليمين ، فقال فى رواية أبي طالب : إذا حلف ، وسكت قليلا ثم قال : إن شاء الله ، فله استثناؤه لأنه يكفر ، وكذلك نقل المروذى عنه إذا كان بالقرب ولم يختلط كلامه بغيره قال القاضى : وظاهره جواز الفَصل بالزمن [اليسير] مادام فى المجلس ، وحكاه الحلوانى عن عطاء والحسن ، وكذلك حكاه ابن عقيل عن الحسن وابنُ برهان عن عطاء ، وحكى عن ابن عباس جواز الاستثناء المنقطع على الإطلاق[3] ، وبه قال طاوس ، وحكوا عن ابن عباس روايةً أخرى صحته قبل سنة وبعدها لا يصح .

قال شيخنا رضى الله عنه[4] : هاتان الروايتان عن أحمد يجب إجراؤهما فى جميع صِلاَتِ الكلام المغيرة له : من التخصيصات ، والتقييدات ، كالشرط والاستثناء والصفاتِ والأبدال والأحوال ونحو ذلك ، والأحكامُ تدلُّ على ذلك ؛ فإن الفاتحة لو سكت فى [أثنائها] سكوتا [يسيرا] لم يخلَّ بالمتابعة الواجبة ، ولو طال أو فصل

---

(١) كلمة « جماعة » ساقطة من ب ، د .

(٢) فى د وحدها « الخرقى »

(٣) فى ا « على الطلاق » تصحيف .

(٤) فى ا مكان هذه العبارة « قلت » .

بأجنبى أَخَلَّ ، مع أن بعضها صفات و بعضها بَدَل ، بخلاف كلمات الأذَانِ فإنها جمل مستقلة ، هذا فيما إذا كان المتبوع مستقلا والتابع غير مستقل ؛ فأما إن كانا مستقلين [(١) كالتخصيصات المنفصلة جاز انفصالها ، لكن فى قبوله فى الحكم تفصيل ، و إن كانا غير مستقلين(١)] كالشرط والجزاء والمبتدأ والخبر فقال القاضى فى المسألة : فلأن(٢) الشرط والجزاء متى تفرقا بقدر المجلس لم يصح ، كذلك الاستثناء ، فإن قيل : المجلس يجرى مجرى حال العقد ، بدليل قبض رأس مال السَّلم وثمن الصَّرْف ، قيل : اعتبارُ هذا بالشرط والجزاء أشْبَهُ لما ذكرنا .

قلت : أحمد لم يعتبر مجلس الأبدان المعتبر فى الأفعال ، فإن هذا قد يطول يوما وأكثر وأقل ، و إنما قال : إذا سكت قليلاً ، وقال : إذا كان بالقرب ولم يختلط كلامُه بغيره ، فاعتبارُ الزمان القريب وعدم الأجنبى نظيرُ ما اعتبروه فى فصل الفاتحة وهو شبيه بمجلس العقود من الإيجاب(٣) والقبول أو أقصر من ذلك ، لأن ارتباط كلام المتكلم الواحد بعضه ببعض إن لم تكن موالاته أشَدَّ من موالاة كلام المتكلمين لم يكن دونه ، وحينئذٍ فيقال فى المفردين كالمبتدأ والخبر والشرط والجزاء : يجوز فَصْلُ أحدهما عن الآخر بالزمن اليسير ، وذلك أن الاتصال والمُوَالاَة فى الأقوال لا يُخِلُّ بها الفصلُ اليسير كالاتِّصَال والموالاة فى الأفعال إذ المتقارب متواصل ، وقد يكون فصْلُ الكلام أبْيَنَ وأحْسَنَ من سَرْده ، وفى الباب قولُه « إلا الإذْخِرَ » وحديث سليمان لما قال «لأَطُوفَنَّ» وقوله صلى الله عليه وسلم [إلا سُهَيْل بن بَيْضَاء]

وهذا إذا لم ينو السكوت ظاهرا ، كما أنه فى الكتاب كذلك ، بدليل قصة الحُدَيْبة وقول النبى صلى الله عليه وسلم « إنَّا لم نقض الكتاب بعد » فإنه دليل على أنه لايلزم قبل فراغ الكتاب .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها .
(٢) فى ا ، د « ولأن » .
(٣) فى ا « فى الإيجاب والقبول » .

فصل

[شيخنا] : قال القاضي : الاستثناء [كلامٌ ذو] صيغ محصورة يَدُلُّ على أن المذكور فيه لم يُرد بالقول الأول ، ولا يلزم عليه القول المتصل بلفظ العُموم ، نحو قولهم : رأيت المؤمنين وما رأيت زيدا ولم أرَ عمرا أو خالدا ، لقولنا كلام ذو صيغ محصورة ، وحروف الاستثناء محصورة ، وليس الواو منها .

قلت : هذا [هو] الاستثناء في اصطلاح النحاة ، وأما الاستثناء في عُرْف الفقهاء فهذا منها ، ولهذا لو قال : له [هذه] الدار ولى منها هذا البيت ، كان هذا استثناء عندهم ، فالاستثناء [قد] يكون بمفرد وهو الاستثناء الخاص ، وقد يكون بما هو أعم من ذلك كالجملة وهو العام ، كما أن الاشتراط[1] بالمشيئة هو استثناء في كلام النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والفقهاء ، وليس استثناء في العرف النحوي .

فصل

[شيخنا] : يجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه .

فصل

[شيخنا] : يجوز الاستثناء من الاستثناء .

مسألة : لا يجوز أن يستثنى الأكثر من [عدد مسمًّى] عند أصحابنا ، ذكره [المالكية و] الخرقي وأبو بكر ، ونص عليه أحمد في الطلاق[2] ، وذكره طائفة من المالكية وأكثر النحاة ، وحكى ذلك عن ابن دُرُسْتُويْهِ النحوي ، ونَصرَه ابن الباقلاني في كتاب التقريب في أصول الفقه ، وحكى غير واحد من

---

(١) في ب ، د « كما أن الاستثناء بالمشبه » تحريف ، والاشتراط بالمشيئة : أن يقول المتكلم « إن شاء الله » .

(٢) في ا « في الإطلاق » تصحيف .

الأدباء أنه قول الخليل وسيبويه والنَّضْر بن شميل وجماهير البَصْريين من أهل العربية قال فى شرح الجزولية : قال بعضهم مذهبُ البصريين أنه لابدَّ أن يكون المستثنى أقل ، وقال الكوفيون و بعض البصريين : يجوز النصف ، وأكثر الكوفيين يُجيزون الأكثر ، ونقل المازرى عن عبد الملك بن الماجشون المالكى ، وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه ، ولا خلاف فى جوازه إذا كانت الكثرة من دليل خارج ، لا من اللفظ ، وحكى أبو الطيب عن إمامنا أحمد وابن دُرُسْتُويْهِ النحوى أنه لايصح استثناء النصف ولا أكثر منه ، وقالت جماعة من الأدباء : لا يصح استثناء عقد من العقود ، بل بعض عقد .

[شيخنا] : فصل

قوله ﴿ إلاَّ من اتَّبَعَكَ من الغاوين[1] ﴾ وقوله ﴿ إلا عبادك منهم المُخْلصين[2] ﴾ أجاب القاضى عنه بجوابين ، أحدهما : أنه استثناء من جميع الجنس ، فيجوز أن يقال فيه: إنه يجوز إخراج الأكثر من الأقل ، وأما استثناء الأكثر من الأعداد المحصورة فلا ، والفرقُ ورودُ اللغة فى أحدهما دون الآخر ، ولأن حَمْلَ جميع الجنس على العموم إنما هو من طريق الظاهر ، لا من جهة القطع على جميع الجنس ، بخلاف الأعداد فإن جميعها منطوق به ، فصار صريحا ، الجواب الثانى : أنه [استثناء] منقطع ، أى لكن من اتَّبعك ، كقوله ﴿ إلاَّ خَطَأً ﴾[3] وكقوله ﴿ فإنَّهُمْ عَدُوٌّ لى إلاَّ رَبَّ العَالَمِينَ ﴾[4] .

قلت : هذا التنظير[5] ليس بمستقيم .

---

(١) من الآية ٤٢ من سورة الحجر (٢) من الآية ٤٠ من سورة الحجر

(٣) من الآية ٩٢ من سورة النساء (٤) من الآية ٧٧ من سورة الشعراء

(٥) فى ا « هذا النظر » وفى ب ، « هذا النظير » وصوابهما ما أثبتناه ، أى أن تشبيه القاضى الآيتين اللتين يجيب عنهما بهاتين الآيتين ليس مستقيما .

مسألة (١) : لا يصح الاستثناء من غير الجنس ، نص عليه [قال القاضى : وقد ذكر أصحابنا هذا فى الإقرار] وأجازته الحنفية والمالكية ، وحكاه أبو الخطاب عن مالك ، و [حكاه] المقدسىُّ عنه وعن أبى حنيفة ، واختاره ابن الباقلانى وقوم من المتكلمين ، وعن الشافعية كالمذهبين ، قال ابن برهان : عدم صحته قول عامة أصحابنا والفقهاء قاطبة ، وهو المنصور ، وقال بعض أصحابنا : يصح ، وقال الحنفية : يصح فى المكيل منه والموزون خاصة ، ونص أبو الطيب كابن برهان .

مسألة : الاستثناء إذا تعقَّب جُمَلاً وعطف بعضها على بعض وصلح (٢) عَوْدُه إلى كل واحدة منها [لو انفرد] فإنه يعود إلى جميعها إلا أن يَرِدَ دليلٌ بخلافه ، عند [أكثر] أصحابنا والشافعية والمالكية ، قال أحمد فى رواية ابن منصور : قولُ النبىِّ صلى الله عليه وسلم « لاَ يُؤَمَّنَّ الرجُلُ فى سلطانه (٣) ، ولا يجلس على تَكْرِمَتِهِ إلا بإذنه» قال: أرجو أن يكون الاستثناء على كله ،وقالت الحنفية وجماعة من المعتزلة : يعود إلى الأقْرَبِ لا غير ، وهو الأقوى ، ولفظ «الجمل» يراد به ما فيه شُمولٌ ، لا يُرَاد به الجمل النحوية ، فإن القاضى وغيره ذكر الأعداد من صُوَرِها ، وسَوَّى بين قوله « رجل ورجل » و بين قوله « رجلين » وقد ذكر أصحابُنَا فى الاستثناء فى الإقرار إذا تعقَّب جملتين : هل يعود إليهما أو إلى الثانية ؟ على وجهين ، كما لو عطف على المستثنى ، فهل يصير المعطوفُ والمعطوف عليه كجملة أو هما جملتان ؟ على وجهين ، وقالت الأشعرية بالوقف ، وعندى أن حاصل قولهم يرجع إلى قول الحنفية ، وقد ذكر ابن برهان فى التفصيل مذهبين آخرين .

[(٤) والد شيخنا : وفصل القاضى فى الكفاية فيه تفصيلا مال إليه فلينظر هناك (٤)] وهو قول أبى الحسين ، وحاصلُه أنه يُفْرَق بين الجملتين من جنس ومن جنسين .

---

(١) هذه المسألة مقدمة فى ب ، د عن الفصل الذى يجيب فيه القاضى عن آيتى حديث إبليس .
(٢) فى ب « لا يصلح » وهو خطأ لا يلائم الحكم الذى ذكره .
(٣) فى ب ، د «فى أهله» والوارد فى الحديث هو ما أثبتناه موافقا لما فى ا .(٤) ساقط من د

[شيخنا] فصــل

فأما الشرط المتعقب جُمَلاً فقد سلَّم الحنفية أنه يعود إلى جميعها ، وكذلك ذكر أبُو محمد فى الروضة أن الشرط والصفَةَ سلَّم أكثر المخالفين أنهما يعودان إلى الجميع ، ونقض عليهم بذلك ، وكذلك القاضى ، وذكر أن الشرط كقوله « نساؤه طَوَالِقُ ، وعبيدُه أحرار ، ومالُه صدقة إن شاء زيد » أو « إن دَخَلْتِ الدار » يعود إلى الجميع ، وكذلك الاستثناء بمشيئة الله عند الحنفية ، فأما الصفاتُ وعطف البيَان والتوكيدُ والبدلُ ونحو ذلك من الأسماء المخصصة فينبغى أن تكون بمنزلة الاستثناء ، وأما الجار والمجرور مثل أن يقول « على أنه » أو « بشرط أنه » ونحو ذلك فينبغى أن يتعلق بالجميع قولا واحداً ، لأن هذه الأشياء متعلقة بالكلام ، لا بالاسم ، فهى بمنزلة الشرط اللفظى ، فإذا قال « أكْرِمْ بنى تميم و بنى أسَدٍ وغَطَفَان المجاهدين » أمكن أن يكون « المجاهدين » تماماً لغطفان فقط ، فإذا قال « بشرط أن يكونوا مؤمنين » (١)[أو « على أن يكونوا مؤمنين »](١) فإن هذا متعلق بالإكرام ، وهو(٢) متناول للجميع تناولاً واحدا ، بمنزلة قوله « إن كانوا مؤمنين » فيجب أن يُفرَقَ بين ما يكون متعلقا بالاسم وما يكون متعلقا بالكلام ، وهذا فرق (٣)[بين] محقق [يجب اعتباره](٣) .

[شيخنا] فصــل

كثيرٌ من الناس يُدْخِل فى هذه المسألة الاستثناء المتعقب اسما فيريدون بقولهم « يعقب جملةً »(٤) الجملة التى تقبل الاستثناء ، لا يريدون بها الجملَةَ(٥) من الكلام ،

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها .
(٢) فى ب « وهذا متناول ــ إلخ » .
(٣) ساقط من ا ، د وهو مذكور فى ب كما أثبتناه .
(٤) فى ب ، د « يعقب جملا » .
(٥) فى ب « لا يريدون بهذا الجملة » .

وهذا موضع يحتاج إلى الفرق ، فإنه فرقٌ بين أن يقال « أكرم هؤلاء وهؤلاء إلا الفُسَّاق » أو يُقال « أكرم هؤلاء وأكرم هؤلاء إلا الفساق » .

[شيخنا] : فصل

موجب ما ذكره أصحابنا[1] وغيرهم أنه لا فَرْقَ بين العطف بالواو أو بالفاء أو بثُمَّ على عموم كلامهم ، وقد ذكروا فى قوله[2] « أنت طالق ثم طالق إن دَخَلْتِ الدار » وجهين ، وذكر أبوالمعالى الجوينى فرقاً بين الحرف المرتِّب وغيره فى الاستثناء والصفة فى [شروط][3] الوقف ، وهو يفيد جداً .

قال القاضى فى مقدمة المجرد : والاستثناء إذا تعقَّب جملا وصلح أن يعود إلى كل واحدة منها لو انفرد فإنه يعود إلى جميعها فيرفعه ، وكذلك الشرط والمشيئة ، مثل آية القَذْف ، نصَّ عليه أحمد فى طاعة الرسول .

قال شيخنا أبو العباس : الوجه المذكور فى الإقرار والطلاق فيما إذا قال « أنت طالق اثنتين وواحدة إلا واحدة » هل نعيده إلى الجملة الأخيرة فيبطل أو إلى الجميع فيصح ؟ فيه وجهان ، فيخرج مثلهما هنا ، إلا أن يقال هناك : لايصح عَوْدُه إلى الأخيرة ، لأن الاستثناء يرفع جميع الأخيرة ، [4][ومثل هذا لا يكون عربيا ، فقد أتى باستثناء لايصح عوده إلى الأخيرة][4] والقاضى قيد المسألة بأن يكون الاستثناء يصح عَوْدُه إلى كل واحدة منها لو انفرد ، وذكر فى حجتها[5] أن الجمل المعطوفَ بعضُها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ، لأنه لا فرق بين أن يقول « رأيت رجلا ورجلا » وبين أن يقول « رأيت رجلين » قال : وهذا صحيح على مذهب أحمد لقوله فى غير المدخول بها : إنه إذا قال « أنت طالق وطالق وطالق » وقع ثلاثا كالجملة

---

(١) فى ا « الأصحاب » .

(٢) فى ا « فى قولهم » .

(٣) كلمة « شروط » ساقطة من ا وحدها .

(٤) مابين المعقوفين ساقط من ا وحدها ، وتمام الكلام يحتاج إليه . (٥) فى د « ضمنها »

الواحدة ، قال : وعلى هذا الأصل إذا قال « أنت طالق وطالق وطالق إلا طلقة » يقع عليها طلقتان ، لأنه يكون قد استثنى واحدة من ثلاث .

قال شيخنا : فى هذه المواضع لا يصحُّ عَوْدُ الاستثناء إلى كل جملة ، بل هنا لم يتعقب الاستثناء جُمَلا بحال ، فليست هذه المسألة محل النزاع ، وإنما تقريرُ كلامه أن الآحاد المتعاقبَةَ بمنزلة الشيء الواحد ، فكذلك الجمل ، فهنا ثلاثة أقسام : عطف الأسماء الواحدة بعضها على بعض ، [(1) وعطف الأسماء الشاملة بعضها على بعض](1) وعطف الكلام المركب بعضه على بعض . ومنع القاضى أن العموم يَحْصُل إلا بوقوع السلب[(2)] على الكلام من غير استثناء ، وهذا جيد ، وكذلك جميع المتصل المخصص فإنه مانع لا رافع ، لكن غايَتُه مذهب الواقفة .

[شيخنا] : فصل

لا يصحُّ الاستثناء[(3)] من النكرات كما يصح من المعارف ، ذكره ابن عقيل محلَّ وفاقٍ ، محتجا به على أن الاستثناء يُخْرِج مادَخَلَ ، لا ماصحَّ دخولُه ، والقاضى ذكر فى مسألة الاستثناء من غير الجنس أن الاستثناء إخراج بعض مايجب دخوله فى اللفظ ، وفى مسألة العموم أيضا قَرَّر ذلك ، ورَدَّ على من قال : هو إخراج مايصلح دخوله فى اللفظ ، ثم فى مسألة الجمع المنكَّر احتج المخالف بأنه لما صحَّ دخول الاستثناء عليه فيخرج بعضه ثبت أنه من ألفاظ العموم كالجمع المُعَرَّف ، فأجاب القاضى بأن الاستثناء يخرج البعض من البعض [(4) ويخرج البعض من كل ، نخرج البعضُ من(4)] الذى هو أقل الجمع .

قال شيخنا : وهذا نقضُ ماقَدَّمه .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، فصار الثلاثة اثنين ، وهو ثابت كما أثبتناه فى ب .

(٢) فى ا « إلا بوقوع الثلاث على الكلام » .

(٣) فى ب ، « يصح الاستثناء » خطأ تدركه بالتدبر فى معنى النكرة .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، وأثبتناه عن ب ، د

فصل

الاستثناء من النفى إثباتٌ ومن الإثبات نَفْى ، عندنا وعند الجمهور ، وقالت الحنفية : ليس كذلك ، وقيل : هو من الإثبات نفى ، وأما من النفى فليس بإثبات.

قال شيخنا[١] : ينبغى أن يُفرق بين قولنا « مارأيت أحدا إلا زيدا » و بين قولنا « ماجاء القوم إلا زيد » وقولنا « ماله عندى عشرة إلا واحد » فإنه قد قيل : إنه فى مثل هذا يكون مُقِرا بواحد ، وهذا عندى ليس بجيد ، و إنما مقصودُه أنه ليس له عندى تسعة ، وذلك أنه لو قصد[٢] الإثبات لكان قوله « ماله عندى إلا واحد » هو كلام العرب ، بخلاف الاستثناء من الصيغ العامّة فيُفْرق بين العدد والعموم

[شيخنا] : فصل

قوله « لاصلاة إلا بطهور » و « لا نكاح إلى بولىّ » ونحو ذلك لا يفيد ثبوتَ الصلاة والنكاح عند وجود الطهور والولى ، هذا هو المعروف عند الجماعة ، واحتج القاضى فى مسألة أن النكاح لايفسد بفساد المهر بقوله صلى الله عليه وسلم « لا نكاح إلى بولى وشاهِدَىْ عَدْلٍ » قال : فاقتضى الظاهر أنه إذا حضره الولىّ والشهود أنه صحيح ، ولم يُفرِّقْ بين أن يكون فيه مهر فاسد أو صحيح ، وهذه دلالة ضعيفة ، لكن قد يظن أن هذا يعكر على قولنا : إن الاستثناء من النفى إثبات ، وليس كذلك .

[شيخنا] : فصل

الاستثناء يخرج من الكلام ما لَوْلاَ هو لوجب دخولُه لغة ، قاله أصحابنا والأكثرون ، وقال قوم : يخرج ما لولا هو لجاز دخولُه

---

(١) فى ب « قلت » .

(٢) فى فرع ب « لرفضه » مكان « لو قصد » تصحيف .

مسائل البيان ، والمجمل ، والمحكم ، والمتشابه والحقيقة ، والمجاز ، ونحو ذلك

مسألة : فى المحكم والمتشابه ــ وللنحويين كلام كثير فى أشياء عدة من ذلك يُجْعَل كتاب التأويل مع ذلك ، وفيه كلام كثير محقق للجوينى .

والد شيخنا[(١)] : وللمقدسى كلام فى التأويل فى القسم الثانى من الأسماء واللغات.

قال شيخنا[(١)] : قال القاضى :

مسألة ــ فى المحكم والمتشابه ، ظاهرُ كلام أحمد أن المحكم : ما استقلّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان ، والمتشابه : ما احتاج إلى بيان ، لأنه قد قال فى كتاب « السنة » : بيان ما ضلت فيه الزنادقة من المتشابه من القرآن ، ثم ذكر آيات[(٢)] تحتاج إلى بيان ، وقال فى رواية ابن إبراهيم : المحكمُ الذى ليس فيه اختلاف ، [وهو المستقل بنفسه[(٣)]] والمتشابه : الذى يكون فى [موضعٍ كذا] وفى موضعٍ كذا ، قال : ومعناه [[(٤)] ماذكرنا ، لأن قوله المحكم الذى ليس فيه اختلاف هو المستقل بنفسه ، وقوله المتشابه الذى يكون فى موضع كذا وفى موضع كذا معناه[(٤)]] الذى يحتاج إلى بيان ، فتارة يُبيَّن بكذا وتارة يبين بكذا ، لحصول الاختلاف فى تأويله ، قال : وذلك نحو قوله (يَتَرَبَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ[(٥)]) لأن القرْء من الأسماء المشتركة ، تارة يعبر به عن الحيض ، وتارة عن الطهر ، ونحو قوله (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ[(٦)]) وهذا قول عامة الفقهاء ، وكان قد كتب فى

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من ا .

(٢) فى ا « ثم ذكر بابا ــ إلخ » وما أثبتناه موافقا لما فى ب هو الصواب .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ب ، د .

(٤) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا وثبرته مرافقة لمافى ب أوضح للكلام .

(٥) من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة

(٦) من الآية ١٤١ من سورة الأنعام

العتق : ولهم عن هذا عبارات ، منهم من يقول : المحكم ما خَلَصَ لفظه عن الإشكال وعَرِىَ [معناه] عن الاشتباه[1] ، والمتشابه: مالم يخلص لفظه عن الإشكال ولا عَرِىَ معناه عن الاشتباه ، ومنهم من قال : المحكم ما تأويلُه تنزيلُه ولفظه دليله ، والمعنى متقارب[2] ، وقال قوم : المحكم هو الأمر والنهى والحلال والحرام والوعد والوعيد ، والمتشابه : ما كان من ذكر القصص والأمثال ، لأن المحكم ما استفيد الحكم منه ، والمتشابه مالا يفيد حكما .

قلت : لكن يفيد الدليل .

ومنهم من قال : المحكم ما وُصِلت حروفه ، والمتشابه : ما فصلت حروفه ، وتفصيلُها : أن يُنْطَق بكل حرف كالكلمة ، كما فى أوائل السور ، لأن المحكم ما عرف معناه ، والمتشابه مالا يعقل معناه ، ومنهم من قال : المحكم الناسخ ، والمتشابه المنسوخ ، فإن المنسوخ لايستفاد منه حكم .

قال شيخنا[3] : قلت : لفظ النسخ فيه إجمال ، كأنهم أرادوا قوله (فينسخ اللهُ ما يُلْقِى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ)[4] ولكن القرآن كله محكم بهذا المعنى ، لقوله (أُحْكِمَتْ آيَاتُه[5]) وقال أبو الحسين عن أصحابه : إن المحكم يستعمل على وجهين ، أحدهما : أنه محكم الصيغة والفصاحة ، والآخر أنه لا يحتمل تأويلين متشابهين ، والمتشابه [أيضاً] يستعمل على وجهين ، أحدهما : أنه متشابه فى الحكم ، والآخر يحتمل تأويلين مختلفين متشابهين احتمالا شديداً .

قال شيخنا أبو العباس[3] : قلت : التشابه الذى هو الاختلاف يعودُ إلى اللفظ تارة كالمشترك مثلا ، وإلى المعنى أخرى بأن يكون قد أُثبت تارةً ونُفى أخرى كما فى قوله (هٰذَا يَوْمُ لاَ يَنْطِقُونَ)[6] مع قوله (وَلاَ يَكْتُمونَ اللهَ حَدِيثاً[7])

---

(١) ب « عن الاستثناء » تحريف بدليل ما ذكر فى مقابله . (٢) فى د «متفاوت »
(٣) هذه الكلمة ساقطة من ا .
(٤) من الآية ٥٢ من سورة الحج
(٥) من الآية ١ من سورة هود
(٦) من الآية ٣٥ من سورة المرسلات
(٧) من الآية ٤٢ من سورة النساء

ونحو ذلك من المتشابه الذى تـكلَّم عليه [ابن عباس] فى مسـائل نافع بن الأزرق وتـكلم عليه أحمد وغيره ، فالأول كالوقف لعدم الدليل بمنزلة مَنْ ليس له ذكر ولا قيل ، والثانى كالوقف لتعارض الدليلين بمنزلة الُخنْثَى الذى له فَرْجَان ، وما كان لعدم الدليل فتارةً لأن اللفظ يراد به هذا تارة وهذا تارة كالمشترك ، وتارة لأن اللفظ لا دلالة له على القـدر المميز بحالٍ كالمتواطىء فى مثل قوله (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)[١] وقوله (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ)[٢] ونحو ذلك من المجملات ، ففى الأول دلَّ اللفظُ على أحدهما لا بعينه ، وفى الثانى دلَّ على المشترك بينهما من غير دلالة على أحدهما بحال، وفى كلام أحمد ومن قبله على التشابه ببيان معناه أو إزالة التعارض والاختلاف عنه ما يدل على أن التأويل الذى اختص الله به غيرُ بيان المعنى الذى أفهمه خَلْقه، فما كان مشتبها لتنافى الخطابين أو الدليلين فى الظاهر فلابُدَّ من التوفيق بينهما كما فعل أحمد وغيره ، وما كان مشتبها لعدم الدلالة[٣] على التعيين فقـد نعلم التعيين أيضاً لأنه مُراد بالخطاب ، وما أريد بالخطاب يجوز فهمه ، وما كان مشتبهاً لعـدم الدلالة على القدر المميز كما فى صفات الله تعالى فهنا دالُّ القدر المميز ما دلَّ الخطابُ عليه ، وهو تأويلُ الخطاب ، لأن تأويل الخطاب لايجب أن يكون مدلولا عليه به ، ولا مفهوما منه ، إذ هو الحقيقة الخارجة ، ومتى دلَّ عليها ببعض أحوالها لايجب أن يكون [قد] بَيَّنَ جميعَ أحوالها ، فذاك هو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ، ومنه أيضاً مواقيت الوعيد فإن الخطاب لم يُبَيِّنها ولا يفهم منه ، وهى من التأويل الذى انفرد الله بعلمه ، فتدبر هذا فإنه نافع جداً فى هذه المجازات، فـكل مادلَّ عليه الخطابُ يفهم فى الجملة ، ولا يجب أن يكون المفهومُ من الخطاب هو تأويله ، وما لم يدلَّ عليه قد لا يفهم ولا يعلم وإن كان تأويلا له ، وفرقٌ بين أن يدلَّ على معين

---

(١) من الآية ١٤١ من سورة الأنعام

(٢) من الآية ١٩٦ من سورة البقرة

(٣) فى ا « لعدم الدليل على التعيين » .

ثم يبينه و بين أن لا يدل على خصوصه بحال ، مع أن المشترك والمتواطىء متقاربان في هذا الموضع ، وعلى هذا سبب نزول الآية في تأويل النصارى صِيَغَ الجمع على أن الآلهة ثلاثةٌ ، فهو تأويل في أسماء الله المضمرات ، وهو نظير مذهب المُشَبِّهة، كما أن ردَّ المشركين لاسم الرحمن إلحاد في أسمائه الظَّاهرة نظيرُ مذهب الجَهْمية المُعَطِّلة ، وتأويل اليهود في حروف المعجم أنها دلالةٌ على مقادير أزمنة الحوادث من حيثُ إن اللفظ فيه اشتراك ولم يبين أحد معانيه ، والتأويلُ المذموم لا يَعْدُو ما فعله هؤلاء في الإيمان بالله واليوم الآخر ، بخلاف التأويل العملي ، و بخلاف البيان الذي يفسر المراد بالخطاب من غير تعيين تأويله .

وتحريرُ هذا ببيان أن لفظ التأويل في الكتاب والسنة غير التأويل في ألفاظ المتأخرين ، وأن بينهما عموما وخصوصا ، إذ ذاك التأويل هو مالا يدل عليه اللفظ ، وهذا التأويل هو ما يدلُّ اللفظ على خلافه،والتأويلُ عند الأولين غير مدلول اللفظ ، والعين لا تعلم بنفس الخطاب ، وقد كتبت هذا في غير هذا الموضع[1] .

مَسألة : يجوز أن يشتمل القرآن على مالا يفهم معناه ، عندنا ، وكذلك قال ابن برهان : يجوز عندنا ، وقال قوم : لا يجوز ذلك ، ثم بَحْثُ أصحابنا يقتضي أنه يفهم على سبيل الجملة ، لا على سبيل التفصيل ، ووافقنا أبو الطيب الطبري ، وحكاه عن أبي بكر الصيرفي ، وكلهم تمسك بالآية ، قال الجويني : كل ما ثبت التكليف في العلم به يستحيل استمرار الإجمال [فيه] وأما غيره فلا .

مسألة[2] : في القرآن مجاز ، نص عليه بما خرجه في متشابه القرآن في قوله « إنَّا » و « نعلم » و « منتقمون » هذا من مجاز اللغة ، يقول الرجل : إنَّا سنُجْرِي عليك رزقك ، إنا سنفعل بك خيرا [قال شيخنا : قد يكون مقصوده

---

(١) في د ذكر هنا كلام أبي بكر عبد العزيز الوارد في ص ١٧٥ موافقة لما في ب ، ا.
(٢) هذه المسألة وما بعدها إلى ما سنبينه (ص ١٧٤) ساقط من ا ، وكله ثابت في ب ، د.

يجوز فى اللغة] و به قالت الجماعة ، ومنع منه بعضُ أصحابنا و بعض أهل الظاهر و بعض الشيعة ، [(١) والحاكى لهذا الوجه عن بعض أصحابنا أبو الحسن التميمى ، قال ابن برهان : هو قول الإمامية من الشيعة وأهل الظاهر (١)] .

والد شيخنا : وحكى القاضى عن أبى الفضل ابن أبى الحسن التميمى أنه قال فى كتابه فى أصول الفقه : والقرآن ليس فيه مجاز عند أصحابنا ، وأنه ذكر عن الخرزى وابن حامد [ما يؤيد ذلك ، وكذلك ابن حامد قال فى أصول الدين : ليس فى القرآن مجاز] .

شيخنا : وقال ابن أبى موسى: والمكنىّ (٢) مثل قوله (واسأل القرية (٣)) يريد أهلها ، (وكم قصمنا من قرية (٤)) أى أهلها ، قال : ومن أصحابنا من منع أن يكون فى القرآن مكنى ، وحمل كلَّ لفظ وارد فى القرآن على الحقيقة ، والأول أمكن ، لأن قوله تعالى (ولو ترى إذ وُقِفُوا على ربهم قال : أَلَيْسَ هذا بالحق ؟ قالوا : بلى وربنا ، قال : فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون (٥)) يقتضى ظاهرُ هذا أن يكون الخطاب من الله للكفار حقيقةً ، قال : ولا أعلم خلافا بين أصحابنا أن الله لا يكلم الكفار ولا يحاسبهم ، فعُلم بذلك أن المراد بالآية غيرُ ظاهرها .

قلت : الحجة ضعيفة ، فإن القاضى حكى الخلافَ بين أصحابنا فى محاسبة الكفار والمحاسبة نوعان ، قال القاضى : رأيت فى كتاب أصول الدين من كتب أبى الفضل التميمى قال : والقرآن ليس فيه مجاز عند أصحابنا ، واستدل بأن المجاز لا حقيقة له ، ثم قال : فأما قوله (واسأل القرية ... والعير) فيجوز أن تُكَلِّمَ الجماداتُ الأنبياء ،

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ليس فى د .
(٢) يريد بالمكنى المضمر المقدر .
(٣) من الآية ٨٢ من سورة يوسف
(٤) من الآية ١١ من سورة الأنبياء
(٥) من الآية ٣٠ من سورة الأنعام

ثم قال : وسمعت الخرزى رحمة الله عليه ـ وقد قيل له : قوله (وأشربوا فى قلوبهم العجل)[١] أوحب العجل ، قال : بل العجل نفسه مثل القرية والعِيرِ سواء ، قال القاضى : وذكر أبو بكر فى تفسيره اختلافَ الناس فى قوله (وأشربوا فى قلوبهم العجل)[١] فذكر ماذكره أحمد عن قتادة حبَّ العجل ، وعن السدى نفس العجل، قال أبو بكر : وأولى التأويلين قولُ من قال وأشربوا فى قلوبهم حُبَّ العجل ، لأن الماء لا يقال أُشْرِبَ فى قلبه ، وإنما يقال ذلك فى حب الشىء ، كما قال (واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها) قال : فقد صرح أبو بكر بأن هناك مضمراً محذوفاً .

مسألة : يجوز أن يتناول اللفظُ الواحد الحقيقة والمجاز جميعاً ، ذكره القاضى وابن عقيل ، ومَثَّلاهُ بقوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم)[٢] هو حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، فيحمل عليهما ، ونحو ذلك ، ولم يذكر مخالفاً ، وكذلك ذكر الحلوانى وحكاه عن الشافعية وأبى على الجبائى ، قال : خلافا لأصحاب أبى حنيفة وأبى هاشم لا يجوز ذلك ، وكذلك ذكر ابن عقيل فى موضعٍ آخر مسألة المشترك صريحا ، وحكى الخلاف كما نقل الحلوانى ، وهذا قول أبى عبد الله البصرى ، وذكر القاضى فى ضمن كلامه ما يدلُّ على أن المشترك على هذا الخلاف ، وكذلك حكى الجوينى فى اللفظ المشترك مذهبين ، أحدهما ذهب إليه ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه يحمل على جميع معانيه مالم يمنع منه مانع ، سواء كان حقيقة فى الكل أو حقيقة فى البعض مجازا فى البعض ، قال : وهذا اختيار الشافعى ، والمذهب الثانى أنه لا يجوز حملُه على الكل ، واختاره ابن الباقلانى ، وأَعْظَمَ الإنكار على من زعم أنه حقيقة فى الجميع ؛ لأن اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت له فى الأصل ، وإنما تصير مجازا إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع ؛ فيصير ذلك جمعا بين النقيضين ، واختار الجوينى أنه لايحمل ذلك على الكل بإطلاقه ، ولايفيد العموم ،

---

(١) من الآية ٩٣ من سورة البقرة (٢) من الآية ٢٢ من سورة النساء

لأنه صالح لإفادة معانٍ على البَدَل ، ولم يوضع وَضْعاً مشعراً بالاحتواء ، فأما إرادة الجميع بقرينةٍ فجائز ، وسواء كان فيها حقيقة أوفى أحدها ، وهذا هو الصحيح ،لأنه يحسن التصريح به . وذكر القاضى فى ضمن مسألة ما يحكم به من جهة القياس على أصلٍ منصوصٍ عليه : المراد بالقياس فى حجة المخالف أنه لا يجوز أن يراد بالعبارة الواحدةمعنيان مختلفان[1] فى حالٍ واحدةٍ ، فلم يمنع ذلك ، لكن قال : إن المعنيين إذا كانا مختلفين جعلنا النصَّ كأنَّ الله تكلَّم به فى وقتين، ثم ضرب على «تكلم» وكتب «أمر به فى وقتين» وأراد به أحد المعنيين فى وقتٍ والمعنى الآخَرَ فى الوقت الآخر ، وكذلك وجدت قولَ الحنفية فى كتبهم كما حكينا عنهم فى المجاز والمشترك وبالجواز كذلك ، قال عبد الجبار : وبالمنع فيهما قال أبو الخطاب ، وحكى الجواز عن شيخه ، وعن الشافعية[2] كالمذهبين ، وذكر القاضى فى أوائل العدة أنه قد قيل : إنه لا يجوز حمل اللفظ الواحد على حقيقتين مختلفتين ، ولا على الحقيقة والمجاز ونصر ذلك ، واستدل بإجماع الصحابة على اختلافهم فى لفظ القرْء وأنهم أجمعوا على الفرض[3] . المولى وله موليان من فوقُ ومن أسفل ، ولم يذكر فى هذا الموضع خلاف هذا القول .

قال الطرطوشى فى آية الملامسة : قولُكم لا يجوز حمله على الحقيقة والمجاز فاللفظ هنا حقيقة فيهما ، فلا نسلم ما قالوه ، وإنما هو عام يتناول الجميع كالحدَث يتناول إطلاقه جميع الأحداث ، وهو حقيقة فى الجماع وما دونه ، وكاللون والعين حقيقة فى جميع الألوان الأبيض والأسود وغيرهما، وكذلك العين حقيقة فى عين الرجل وعين الشمس ، وكذلك كل لفظ احتمل الطلاق وغير الطلاق كان حقيقة فى الطلاق والأصْلُ فى هذا أن اللفظ المحتمل لشيئين فصاعدا هو حقيقة فى محتملاته ، وإنما المجاز ما تُجُوز به عن موضوعه ، واستعمل فى غير ما وضع له .

---

(١) فى د « معنيين مختلفين » خطأ فى العربية .

(٢) فى د « الشافعى »

(٣) هكذا فى النسخ الثلاث ، ولعله قد سقطت كلمة .

فرع ـ [والد شيخنا] اختلف القائلون بالمنع من استعمال المشترك المُفْرَد في مفهوماته على الجميع فيما إذا كان بلفظ الجمع ، سواء كان في جانب النفي أو الإثبات : هل يجوز ؟ على مذهبين ، فإن كان بلفظ الواحد المفرد منكراً في جانب النفي كقوله « لا تَعْتَدِّي بقرء » فقال أبو الخطاب : هو كالمشترك في الإثبات ومنعه ، قال : والذي يظهر لي أنها كالتي قبلها ؛ إذ قوله « لا تَعْتَدِّي بالأقراء » هو محل الخلاف

[شيخنا] : فصل

استدل القاضي على أن اللفظ الواحد يجوز أن يكون متناولاً لموضع الحقيقة والمجاز بقوله ﴿فتحرير رقبة﴾[1] متناولٌ للرقبةِ الحقيقيةولغيرها من الأعضاء على طريق المجاز ، وكذلك قوله « اشتريت كذا وكذا رأسا من الغنم » متناول للرأس الذي هو العضو المخصوص ولسائر الأعضاء .

قال شيخنا : قلت : هذا نقل اللفظ من الخصوص إلى العموم ، وهو من باب الحقيقة العُرْفية ، لأن الرأس أدْخَلُ في اللفظ من سائرالأعضاء بهذا الوضع ، لكن اجتمع فيه الوصْفَانِ فهو مدلولٌ عليه بهما جميعاً ، فليس هذا من موارد النزاع لكن تقرير كلامه أنه إذا صار يعمُّ موضع الحقيقة وغيرَهُ حقيقةً فَلَأَنْ يكون ذلك مجازاً أولى ، لكن يقال لفظه في صَدْر المسألة « يجوز أن يكون اللفظ الواحد متناولاً لموضع الحقيقة والمجاز فيكون حقيقةً من وجه مجازاً من وجه آخر » وعلى هذا التقرير يكون مجازاً ، فيقال : هذا في تعميم الخاص نظير البحث في تخصيص العام ، إلا أنه هناك نقصت الدلالةُ وهنا زيدت ، فكما أنه هناك يقال هو حقيقة في دلالته على الباقي مجاز أو لا حقيقة ولا مجاز في عدم دلالته على الخارج ، يقال هنا: هو حقيقة في دلالته على مسماه الأول مجاز في الزيادة على ذلك ، واستدل أيضاً بقولهم « عَدْل العمرين » عند من يقول هما أبو بكر وعمر[2] ، والمنصوصُ عن أحمد

---

(١) من الآية ٩٢ من سورة النساء

(٢) من الناس من ذهب إلى أنهما عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز .

خلافه ، قال : هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، وكذلك قولهم « مالنا طعام إلا الأسودان التمر والماء » قاله القاضي .

فصل

في وُجوه المجاز

منها : أن يستعمل اللفظ في غير ما هو موضوع له ، نحو « الحمار » أطلقوه على البليد ، واسم « الأسد » أطلق على الرجل الشجاع .

ومنها : المستعمل في موضعه وغير موضعه كقوله : ﴿ فتحرير رقبة[1] ﴾ يتناول الرقبة وجميع الأعضاء .

وكذلك إطلاق الشيء على ضده كإطلاقهم « السَّليم » على اللديغ ، و« المَفَازَة » على المهلكة .

ومنها: الحذْف كقوله ﴿واسأل القرية[2]﴾ ، ﴿ وأُشْرِبُوا في قلوبهم العجل[3] ﴾

ومنها : الصلة كقوله ﴿ فبما كسبت أيديكم[4] ﴾ يعني بما كسبتم .

ومنها : أن يطلق اسم المصدر على المفعول كضَرْب فلان ، وخَلْق الله ، وعلى الفاعل كرجل عَدْل .

ومنها: إطلاق اسم الفاعل على المفعول كقوله ﴿ عيشة راضية[5]﴾ أى مَرْضِيَّة وعلى المصدر كقولك « تخشى اللائمة » يعني اللوم .

ومنها : إطلاق اسم المدلول على الدليل ، يقال : سمعْتُ علم فلان ، أى عبارته عن علمه الدالِّ عليه .

ومنها : أن يطلق اسم المسبَّب على السبب كإطلاقهم اسم الرَّحمة على المطر .

قال : فهذه جملة وجوه للمجاز .

---

(١) من الآية ٩٢ من سورة النساء

(٢) من الآية ٨٢ من سورة يوسف

(٣) من الآية ٩٣ من سورة البقرة

(٤) من الآية ٣٠ من سورة الشورى

(٥) من الآية ٢١ من سورة الحاقة

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : جماعُها إما زيادة ، وإما نقص ، و إما نَقْلٌ ، والنقل إما إلى النظير ، وإما إلى الضِّدِّ ، و إما إلى الأصل ، و إما إلى الفرع ، وقد دخل فى الأصل السببُ والفاعل ، وفى الفرع الدليلُ والمفعولُ والمصدرُ بالنسبة إلى الفاعل .

فصل

لما قال المخالف « المجاز كذب لأنه يتناول الشيء على خلاف الوضع » قال القاضي : هذا خَرْقٌ للاجماع ، لأنهم استحسنوا التكلم بالمجاز مع استقباحهم الكذب ، قال : وعلى أن الكذب يتناول الشيء على غير طريق المطابقة والمجازَ قد يطابق الخبر من طريق العرف ، و إن كان لا يطابقه من طريق اللغة .

قال شيخنا : قلت : هذا المجاز هو الحقيقة العرفية ، فليس هو المجاز المطلق .

وقال القاضى أيضاً :

فصل

يصح الاحتجاجُ بالمجاز، والدلالةُ عليه أن المجاز يفيد معنى من طريق الوضع ، [كما أن الحقيقة تفيد معنى من طريق الوضع] ألا ترى إلى قوله ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾(١) يفيد المعنى و إن كان مجازاً ، لأن الغائط هو الموضع المطمئنُّ من الأرض استعمل فى الخارج ، قال : وكذلك قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾(٢) ومعلوم أنه أراد غير الوجوه ناظرة ، لأن الوجوه لا تنظر وإنما الأعين ، وقد احتج الإمام أحمد بهذه الآية فى وجود النظر(٣) يوم القيامة فى رواية المروذى والفضل بن زياد وأبى الحارث .

وأيضاً فإن المجاز قد يكون أسْبَقَ إلى القلب كقول الرجل لصاحبه « تعَالَ » أبْلَغُ من قوله يَمْنَةَ ويَسْرة ، وكذلك قوله « لزيد على درهم » مجاز ، وهو أسبق

(١) من الآية ٤٣ من سورة النساء

(٢) الآيتان ٢٢ و ٢٣ من سورة القيامة

(٣) فى ب ، د « وجوب النظر » .

إلى النفس من قوله « يلزمني لزيد كذا درهم » وإذا كان يقع بالمجاز أكثر مما يقع بالحقيقة صحَّ الاحتجاجُ به .

قال شيخنا : قلت : كلامه كأنه يشتمل على أن المجـاز يصير حقيقة عرفية ، أو أنه يكون هو الظاهر لما اقترن به؛ فيكون هو الظاهر : إما لاستعمالٍ غالبٍ ، وإما لاقتران مُرَجِّح ، فإما مجرداً ، وإما مقروناً ، وقد يكون أدلَّ على المقصود من لفظ الحقيقة ، وقوله « أسبق إلى القلب » يراد به أن معنى لفظ المجاز أسبق من معنى حقيقة لفظ المجاز ، وأن ذلك المعنى أسبق من حقيقة ذلك المعنى ، فإن معنا حقيقتين: حقيقة بإزاء لفظ المجاز ، وحقيقة بإزاء معناه ، تلك عُدل عن معناها ، وهذه عُدل عن لفظها ، فالمتـكلم بالمجاز لا بدَّ أن يعـدل عن معنى حقيقةٍ وعن لفظ حقيقة أخرى إلى لفظ المجاز ومعناه .

[والد شيخنا] فصل

الذين جوَّزوا استعمال اللفظ المفرد في مفهومَيْه ـ سواء كانا حقيقتين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازاً ـ اختلفوا فيه إذا تجرد عن القرائن المعيِّنة له في أحد المفهومين : هل يجب حملُه عليهما أو يكون مجملا فيرجَع إلى مخصِّص من خارج؟ ونقل عن الشافعي وابن الباقلاني أنهما قالا بالأول ، وصرح القاضي وابنُ عقيل بالثاني ، وهذا مراد القاضي فيما ذكره في أول العُدَّة ، والأول في غاية البعد .

وقال القـاضي في آخر الـكفاية : إن كان بلفظ المفرد فـكذلك ، وإن كان بلفظ الجمع فـكالمنقول عن الشافعي إن لم يتنافيا ، وإن تنافيا فـكالثاني .

[شيخنا] : فصل

ذكر القاضي من بيان الجملة قوله ﴿للرجال نصيبٌ مما ترك الوالدان والأقربون[1]﴾

---

(١) من الآية ٧ من سورة النساء

قال : ثم بيَّنه بقوله ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم[(١)] ﴾ وبحديث الجدة ، وبالإجماع على أن للجدتين السدس ، وللجد من الأب السدس .

[شيخنا] : فصل

إذا قال « لا تُعْط زيدا حَبَّة » فهذا عند ابن عقيل وغيره فى اقتضائه النهى عن إعطاء قيراط من باب فَحْوَى الكلام ، وذكر عمن قال هذا من باب اللفظ وخالفه بأن للدينار والقيراط اسماً يخصه و يُخْرِجه عن دخوله فى لفظ الحبة ، فيقول القائل : لم آخُذْ حبةً لكن دينارا ، وما سلمت على زيد لكن على أهل القرية وإن كان فيهم زيد ، فللتخصيص حكم غير التعميم والشمول .

قال شيخنا : حاصلُه أنه يقصد نفى الواحد من الجنس ، لا نفى الجنس، بخلاف ما صار يفهم منه ، كما قيل مثل هذا فى قوله : ما رأيت رجلا بل رجالا ؛ وهذا قريب ، لأن دلالة الفَحْوى قطعية بالعرف ؛ ثم التزم أنه إذا ادعى عليه دينارا فقال « لا يستحق علىَّ حبة » لم يكن جوابا قائما مقام قوله : لا يستحق على ما ادعاه ولا شيْئاً منه ، واعتذر بأن هذا لم يكن لأنه ليس بمستفاد من طريق فَحْوَى اللفظ لا المعنى ؛ لكن لأنه ليس بنص؛ ولا يكتفى فى دفع الدعوى إلا بالنص دون الظاهر ولهذا لا يقبل فى يمين المدعى : والله إنى لصادق فيما ادَّعَيْتُه عليه ؛ ولا يكتفى فى يمين المنكر: والله إنه لكاذبٌ فيما ادعاه علىَّ ؛ كل ذلك طلبا للنص الصريح دون الظاهر

قال شيخنا :والصواب أن هذا نكرة فيعمُّ جميعَ الحبَّات كسائر النكرات، ولكن اقتضاؤه لما لم يندرج فى لفظ « حبة » من باب الفحوى ، إلا أن يقال : مثلُ هذه الكلمة قد صارت بحكم العرف حقيقة فى العموم ، فيكون هذا أيضاً من باب الحقيقة العُرْفية ، لامن باب الفَحْوى ؛ فهذا الباب يجب أن يميَّزَ فيه ماعمَّ بطريق الوضع اللغوى ؛ وما عمَّ بطريق الوضع العرفى ؛ وما عم بطريق الفَحْوَى

---

(١) من الآية ١١ من سورة النساء

الخطابى ، وما عمَّ بطريق المعنى القياسى .

وذكر ابن عقيل من هذا إذا قال: لا تقل عَيْرٌ بعَيْر زيد ، ولا تمكِّن القَرْناء من غنمك من نَطْح الجمَّاء من غنمه ، قال : إذا قال هذا عُلم ببادرة هذا اللفظ أنه قصد حَسْم موارد الأذى .

قال شيخنا: هذا نوع خامس ، قد يكون المنطوق غيرَ مقصود ، وإنما المقصود المسكوت، من غير أن يكون قد صار دلالةً عرفية ، وإنما هو من باب اللَّحْن .

ويظهر الفرق بين العموم العرفى والفَحْوى أنا فى الفحوى نقول : فُهِمَ المنطوقُ ثم المسكوت إذ اللازم ُتابع ،وفى العموم نقول: فهم الجميعُ من اللفظ كأفراد العام. فعلى هذا يكون من باب نقل الخاص إلى العام ، وعلى الأول يكون من باب استعمال الخاصِّ وإرادة العام ، ولنا فى قوله « يدك طالق » وجهان ، بخلاف الرقبة ، فإنه لا تردُّد فيها للنقل .

فصل

يجوز الاحتجاج بالمجاز، ذكره القاضى وابن عقيل وابن الزاغونى ، ولم يذكروا فيه خلافا .

مسألة : لا يقاس على المجاز ، قاله ابن عقيل ، [وتكلم عليه[1]] ولم يذكر فيه مخالفا،وكذلك ذكره ابن الزاغونى وحكى الخلاف فيه عن بعض الأصحاب بناء على أن اللغة تثبت قياسا .

قال القاضى فى مسألة ثبوت الأسماء بالقياس : وأيضا فإن أهل اللغة قد استعملوا القياس فى الأسماء عند وجود معنى المسمَّى[2] فى غيره ، وأجْرَوْا على الشىء اسمَ الشىء إذا وُجد بعضُ معناه فيه ، فسمَّوُا الرجل البليد حمارا لوجود البلادة فيه ، وسموا الرجلَ الشجاع سبعاً لوجود الشدة فيه ، ونظائر ذلك كثيرة ، وعلى ذلك قول عمر: الخمرُ ماخامر العقل ، وقول ابن عباس : كل مسكر مخمر خمر، قيل له : هذه

---

(١) زيادة فى ب وحدها . (٢) فى د « عند وجود ذلك المعنى المسمى » .

التسمية منهم مجاز ، فقال : قد ثبت عنهم أنهم فعلوا ذلك ، فلايضر أن يكون أحد الاسمين مجازا والآخر حقيقة ، على أنهم سموا الأبلهَ حمارا مجازا لوجود بعض معانيه ، فلما لم يوجد كلُّ معانيه كان مجازا ، وأما النبيذ فيوجد فيه معانى الخمر كلها ، وكذلك اللّوّاط والنّبّاش .

قال شيخنا : هذا تصريح بأن الأسماء تثبت بالقياس حقائقُها ومجازاتُها لكن فيه قياس المجاز بالحقيقة ، فأما قياسُ المجاز بالمجاز فمقتضى كلامه أنه إن وُجد فيه معانى المجاز المقاس عليها[1] كلها جاز ، كما أن الحقيقة إذا وجد فيه معنى الحقيقة كلها جاز

وقال القاضى : قد قيل فى المجاز « لايقاس عليه » ووجّهَهُ ، ولم يذكر غيره .

وقال أبو بكر الطرطوشى : أجمع العلماء على أن المجاز لايقاس عليه فى موضع القياس ، ذكره فى مسألة الترتيب فى خلافه .

مَسْأَلة : ليس فى القرآن شيء بغير العربية . ذكره أبو بكر والقاضى وأبو الخطاب وابن عقيل وابن الزاغونى لكن سلّم المعرّبَ فى بحث المسألة ، وأما القاضى فقال فى المشكاة والإستبرق والقِسْطَاس : هى أسماء عربية يجهلها بعض العرب و يعرفها البعض ، و به قال عامة الفقهاء والمتكلمين ، وروى عن ابن عباس وعكرمة أن فيه كلمات بغير العربية ، وكذلك ذكر ابن برهان ونصره ، وقال : إن القول الأول معروف عن الشافعى نفسه[2] .

مَسْأَلة : لايجوز تفسير القرآن بمجرد الرأى والاجتهاد من غير أصل ، ذكره القاضى ، واستدل بقوله تعالى : (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون)[3] وبقوله (لتبين للناس ما نزل إليهم[4]) قال : فأضاف البيان إليه وبالأحاديث على وجهٍ يناقض ما ذكره فى الاجتهاد فى الأحكام .

---

(١) فى ب « عليه » (٢) إلى هنا ينتهى الساقط منا الذى نبهنا عليه فى ص ١٦٤ .

(٣) من الآية ١٦٩ من سورة البقرة (٤) من الآية ٤٤ من سورة النحل

قال الميمونى : سمعت أبا عبد الله أحمد يقول : ثلاث ليس لهن أصول : المغازى ، والملاحم ، والتفسير .

قلت : معناه أن الغالب أنه ليس لها إسناد صحيح متصل .

قال[١] أبو بكر عبد العزيز ،فيما حكاه القاضى فى مسألة المنع من تفسيره بالرأى والاجتهاد ، قال أبو بكر : منه مالا يعلم تأويلَه إلا الله الواحد القهار ، وذلك مثل الخبر عن آجال حادثة وأوقاتٍ آتية كوقت قيام الساعة ، والنَّفْخ فى الصور ، ونزول عيسى ابن مريم ، وما أشبه ذلك ، لقوله (لاَ يُجَلِّيها لوَقْتِها إلا هُوَ ثَقُلَتْ فِى السَّمٰوَاتِ والأرْض[٢]) ومنه ما يعلم تأويلَه كلُّ ذى عِلمٍ باللسان الذى نزل به القرآن ، وذلك بإبانة غرائبه ، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها ، والموصوفات بصفاتها[٣] الخاصة ، دون ما سواها ، فإن ذلك لا يجهلُه أحد منهم ، وذلك كسامع منهم سمع تاليا يتلو (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِى الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، ألاَ إنّهم هُمُ الْمُفْسِدُونَ ولـكن لاَ يَشْعُرُونَ[٤]) لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغى تركه مما هو مَضَرَّةٌ ، وأن الإصلاح ما ينبغى فعله مما فعله منفعة[٥] ، وإن جَهِلَ المعانى التى جعلها الله إفساداً والمعانى التى جعلها الله إصلاحاً .

مَسْأَلَة : فأما تعلم التفسير ونقله عمَّنْ قولُه حجة ففيه ثواب وأجر، كتعلم الأحكام من الحلال والحرام ، وقد فسر أحمد آياتٍ كثيرةً رَوَاها [عنه] المروذى فى سُوَر متفرقة.

مَسْأَلَة : يجوز تفسيره بمقتضى اللغة ،ذكره أحمد فى مواضع ، قال القاضى : ونقل الفضل بن زياد عنه — وقد سئل عن القرآن يتمثَّل له الرجلُ بشىء من الشعر —

---

(١) هذا الكلام ورد فى د عند الكلام على التأويل الواقع فى ص ١٦٤ ونبهنا على ذلك هناك.

(٢) من الآية ١٨٧ من سورة الأعراف

(٣) هذه الكلمة ساقطة من ا .

(٤) من الآيتين ١١ و ١٢ من سورة البقرة

(٥) فى ا « لما فعله مصلحة » وهى أقرب إلى عبارات أهل هذا الفن .

فقال : ما يعجبنى ، قال هو وأبو الخطاب : وظاهر هـذا يقتضى المنع ، وعندى أن هـذا لا يقتضيه ، بل يفيد[(١)] الكراهة ، أو يُحْمَل على من يَصْرِف الآية عن ظاهرها إلى معانٍ صالحة محتملة يدلُّ عليها القليلُ من كلام العرب ، ولا يوجد غالباً إلا فى الشعر ونحوه ، ويكون المتبادر خلافها ، وحكى الحلوانى [القول] بالمنع وجهاً لأصحابنا .

والد شيخنا[(٢)] : وذكر القاضى أبو[(٣)] الحسين فى التمام[(٤)] فى كتاب الصلاة فى ذلك روايتين ، وقال : أصحهما أنه لايجوز .

مسألة : يرجع إلى تفسيرالصحابى للقرآن ، ذكره القاضىوأبو الخطاب .

والد شيخنا : ونص عليه أحمد فيما كتبه إلى أبى عبد الرحيم الجوزجانى[(٥)] وأما فى الخبر فقال : إذا قال هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله ، ولو فسّره بتفسير وجب الرجوعُ إلى تفسيره ، وقال أبو الخطاب : يتخرج أن لا يرجع إليـه إذا قلنا ليس قوله[(٦)] بحجة .

قال والد شيخنا : قال القاضى أبو الحسـين : هو مبنى على الروايتين فى قول الصحابى : هل هو حجة أم لا ؟

مسألة : وفى تفسير التابعى[(٧)] إذا لم يخالفه غيره روايتان ، ذكرهما ابنُ

(١) كلمة « يفيد » ساقطة من ا .
(٢) لا توجد هذه الجملة فى ا .
(٣) فى ا « القاضى وأبو الحسين » والسياق يقتضى أنهما واحد ، والمراد به أبو يعلى الفراء
(٤) فى ا « الإتمام » .
(٥) فى ب ، د « الجرجانى » تصحيف .
(٦) كلمة « قوله » هذه ساقطة من ا ، وفى د تأخر قول أبى الخطاب عن قول أبى الحسين
(٧) العبارة في ا هكذا « فى تفسير التابعى كلام ، فى قول التابعى فى التفسير وغيره إذا لم يخالفه غيره » وما أثبتناه أوفق ، لأن هذه الزيادة ستذكر فى آخر هذه المسألة من كلام الإمام أحمد رضى الله عنه .

عقيل ، إحداهما : يُرْجَع إليه ، وتأوّلها القاضى على إجماعهم ، وردَّ ابن عقيل تأويله ، والثانيـة : لا يرجع إليه ، اُختارها ابنُ عقيل ، وكلام أحمد [فى قول التابعى] عامٌّ فى التفسير وغيره .

مَسْأَلة : الأمر بالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك مُجْمل ، هـذا ظاهر كلام أحمد ، بل نَصُّه . ذكره ابن عقيل والقاضى أيضاً فى أول العدة .

[والد شيخنا[١] : وآخر العمدة ، والحلوانى فى الرابع .

شيخنا : وذكر القاضى فى مسألة الأمر بعد الحظر [ومسألة تأخير البيان[٢]] إنما يحمل على عرف الشرع [كأبى الخطاب][١] .

وبه قالت الحنفية [ذكره البستى منهم[١]] وبه قال بعض الشافعية ، وقال بعض الشافعية : يتناولُ ما يفهم منه فى اللغة إلى أن يوجد البيان الشرعى [[١] وقال ابن عقيل : وكذا ينبغى أن يكون أصل من قال : إن الأسماء غير منقولة ، بل مشتركة بينهما [١]] واختاره ابن برهان ، والأول مذهب الشافعى ، ذكره أبو الطيب فى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ[٣]﴾ وحكى لهم الوجهين فى الـكل ، وقال أبو الخطاب : ويقوى عندى أن تُقَدَّمَ الحقيقة الشرعية ، لأن الآية غير مجملة[٤] ، بل تحمل على الصـلاة الشرعية بناء على أن هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى الشرع ، وأنها فى الشرع حقيقة لهذه الأفعال المخصوصة ؛ فينصرف أمر الشرع إليها .

قال والد شيخنا : والمقدسىُّ اختار مثل أبى الخطاب .

شيخنا : قلت : وهـذا ليس بصحيح ، لأنه قبل أن يعرف الحقيقة الشرعية أو الزيادات الشرعية كيف يَصْرف الـكلام إليها ، وبعد ما عرف ذلك صار ذلك

(١) ساقط من ا ، د .
(٢) ساقط من ب
(٣) من الآية ٤٣ من سورة البقرة ، ووردت هذه الجملة فى كثير من الآيات
(٤) فى ا « غيرمحتملة » تصحيف .

بياناً ، فما أخرجه عن كونه مُجْملا فى نفسه أو غيرَ مفهوم منه المرادُ الشرعى ، والصحيح أنه إذا كان ذلك بعد ما تَقَرَّرت الزيادة الشرعية [(١) أو المغيرة أنه ينصرف إليها لكونه هو أصل الوضع مع الزيادة] فصرفُه إلى زيادة أخرى يخالف الأصل .

مَسْأَلة : قوله : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ(٢) ﴾ غير مجملٍ خلافا للحنفية .

مسْأَلة : قوله : ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا(٣) ﴾ مجملٌ عند القاضى وبعض الشافعية [قال والدُ شيخنا : والحلوانى] وقال بعض الشافعية : ليس بمجمل ، بل يعم كل بيع إلا ما خصه دليل ، وكذا ذكر القاضى فى أوائل العدة فى حدود البيان(٤) ، وعُزى هذا الاختلاف إلى الشافعى ، قاله الجوينى وابن برهان ونَصَر العموم ، وكذلك أبو إسحاق صاحب اللُّمَع ، وهو اختيار أبى الخطاب والفخر إسماعيل ، وقال الجوينى : كل بيع لا مُفَاضَلَةَ فيه فهو مستفاد من الآية بلا إجمال ، وكل صفقةٍ فيها زيادة فالأمر فيها مجمل ، وكلام القاضى يُوَافق هذا ، فإنه قال : لما قالوا وهُم أهلُ اللسان « إنما البيعُ مثلُ الربا » افتقر إلى قرينة تفسره وتميز بينه وبين الربا

مَسْأَلة : تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فيه روايتان ، إحداها : الجواز ، وهذا ظاهر كلامه فى رواية صالح وعبد الله وأكثر أصحابه ، ولا فَرْقَ بين بيان المجمل [أو العموم(٥)] وغيره مما أريد به خلافُ ظاهره ، واختاره بعضُ المالكية والحلوانى وأبو الخطاب وابن حامد [(٦) قال شيخنا : ذكر

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) من الآية ٦ من سورة المائدة

(٣) من الآية ٢٧٥ من سورة البقرة ، وهذه الآية وآية مسح الرأس ساقطتان من ا فاختلطت المسألتان فيها .

(٤) فى ا « فى حدود السارق » خطأ .

(٥) هذه الكلمة ساقطة من ا .

(٦) من هنا يتأخر فى ا عن سرد القائلين ، وهو ساقط من د برمته .

القاضى فى كتاب القولين أن قول ابن حامد فى تأخير البيان ظاهر كلام أحمد فى رواية أبى عبد الرحيم الجوزجانى ، ومنْ تأوّل القرآن على ظاهره من غير دلالةٍ من الرسول ولا أحدٍ من الصحابة فهو تأويل أهل البِدَع ، لأن الآية تكون عامة قَصَدَتْ لشىء بعينه، ورسولُ الله صلى الله عليه وسلم المعبِّر عنها،قال: فظاهر هذا منه وَقْفُ الحكم بها على بيان النبى صلى الله عليه وسلم [١]] والقاضى، وهو قول الأشعرية[٢] وأكثر الشافعية منهم ابن سُرَيج والقفال والإصْطَخْرى وابنُ أبى هريرة والطبرى وأبو الطيب وأبو على بن خيران ، ولم يفصلوا ، وهو قول الأشعرى أبى الحسن نفسه ، غير أن العامَّ عنده من قبيل المجمل ، لكونه لاصيغة له ، وأبو سليمان الذى سمَّاه أبو الطيب لا أدرى أهو الصيرفى أو غيره ، والرواية الأخرى : لايجوز ، حكى ذلك أبو الحسن التميمى عن أحمد ، وهو للمقدسى فى كتاب المجمل ، واختاره أبو الحسن التميمى والمقدسى وأبو بكر عبد العزيز ، وأكثر المعتزلة ، وداود وابنُه فى أهل الظاهر وبعض المالكية وبعض الشافعية منهم أبو إسحاق المروزى وأبو بكر الصيرفى،وكثير من الحنفية ، وقال بعض الحنفية وعبد الجبار بن أحمد و بعض الشافعية : يجوز تأخير بيان المجمل ، فأما العمومُ وما يُرَاد به خلافُ ظاهره فلا ، وهذا التفصيلُ — وهو جواز تأخير بيان المجمل دون العموم — ذكره أبو الطيب عن أبى الحسن الكرخى وعن القاضى ابن حامد[٣] المروزى ، قال : وهو قول أبى بكر من أصحابنا ، وقال بعض الشافعية بالعكس ، وهذا العكس قول أبى الحسين البصرى ، وقال قوم من المتكلمين : يجوز ذلك فى الأخبار دون الأمر والنهى ، وقال قوم عكس ذلك .

مَسْأَلَة : لايجوز للنبى صلى الله عليه وسلم تأخيرُ التبليغ، ذكره أبو الخطاب وقالت المالكية فيما ذكره ابن نصر وأكثر المعتزلة والجوينى: يجوز إلى الوقت الذى

---

(١) إلى هنا ، وعبارة الإمام إلى الجوزجانى نقلها الشيخ فى كتاب الإيمان ص٣٣٤ ط دمشق

(٢) فى ا « الأشعرى » وبهذا يتكرر مع قوله الآتى « وهو قول الأشعرى أبى الحسن نفسه » لذلك اخترنا ما فى ب .

(٣) فى د « أبى حامد »

يحتاج فيه المكلَّف إلى العبادة [١] [واختاره الجوينى ، ذكره فى ضمن مسألة تأخير البيان] .

[والد شيخنا][١] : **مَسْأَلَة** : هل يجوز للنبى صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ فيؤخر أداء العبادة إلى الوقت الذى يحتاج المكلف أن يعرفها ؟ اختلف أصحابنا [فى ذلك[١]] على وجهين ، أحدهما : يجوز له ذلك ، ذكره القاضى فى العُدَّة فى ضمن مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وفى الكفاية مسألةً مفردة ، وبه قالت المالكية فيما ذكره ابن نصر ، والمعتزلة ، والثانى : لا يجوز تأخير التبليغ ، اختاره أبو الخطاب ، والظاهر[٢] أن هذه المسألة لا تعلُّق لها بمسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب ، لأن أبا الخطاب والقاضى شيخَه اختارا فى تأخير البيان جوازه ، ثم إن أبا الخطاب قال فى تأخير التبليغ بالمنع ، ولم يحك لنا خلافا ، والقاضى قال بالجواز ، ولم يذكر خلافا ، والمعتزلة قالوا : لا يجوز تأخير البيان ، ويجوز تأخير التبليغ ، بعكس مقالة[٣] أبى الخطاب ، والمالكية قالوا بجواز تأخير التبليغ ، ولم يذكروا لهم خلافا مع خلافهم فى تأخير البيان كالقاضى .

قال شيخنا : اختلف قول القاضى كسائر العلماء فى قوله ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم ﴾[٤] فلما احتج بها الشافعى على أن الله جعل السنَّةَ بيانا للقرآن فلا يجوز أن يكون القرآن بيانا للسنة ، قال القاضى : المرادُ به التبليغُ ، ويبين صحةَ ذلك أنه يجوز تخصيصُ السنَّة بالقرآن ، وكذلك يجوز تفسير مجمل السنة به ، واحتج على تأخير البيان بقوله (ثم إنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ[٥]) فقيل له : معناه ثم إن علينا إظهاره وإعلانه لأنه اشترط ذلك فى جميع القرآن ، فقال : حقيقةُ البيان هو إظهار الشىء من الخفاء إلى حالة التجلى والإظهار ، وهذا إنما يكون فيما

---

(١) هذه العبارة لا توجد فى ا .

(٢) قبل هذا الكلام فى ب « قال والد شيخنا » .

(٣) فى ا « بعكس ما قاله » .

(٤) من الآية ٤٤ من سورة النحل .

(٥) من الآية ١٩ من سورة القيامة

يفتقر إلى البيان ، فأماما هو مُبَيَّن فلا يُوجَد فيه ، وقوله « إنه اشترط ذلك فى جميع القرآن » فلا يمتنع أن يكون المراد بعضه كما قال (لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم [1]) والمراد بعضه .

قال شيخنا : قلت: هذا ضعيف ، بخلاف تفسير ابن عباس ، ولا دلالة فى الآية على محل النزاع .

فصل

[شيخنا] : قولهم « تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة لا يجوز » و نَقْلُ الإجماع على ذلك ينبغى أن يُفْهَم على وجهه ، فإن الحاجة قد تدعو إلى بيان الواجبات والمحرَّمات من العقائد والأعمال ، لكن قد يحصل التأخير[2] للحاجة أيضا ، إما من جهة المبلِّغ أو المبلغ ، أما المبلِّغ فإنه لا يمكنه أن يخاطب الناس جميعا ابتداء ، ولا يخاطبهم بجميع الواجبات جملةً ، بل يبلِّغ بحسب الطاقة والإمكان ، وأما المبلَّغ فلا يمكنه سمعُ الخطاب وفهمه جميعا ، بل على سبيل التدريج ، وقد يقوم السببُ الموجبُ لأمرين من اعتقادين أو عملين أو غير ذلك لكن يَضِيقُ الوقتُ عن بيانهما أو القيام بهما فيؤخَّر أحدهما للحاجه أيضا ، ولا يمنع ذلك أن الحاجة داعيةٌ إلى بيان الآخر ، نعم هذه الحاجةُ لا يجب أن تستلزم حصولَ العقاب على الترك ففى الحقيقة يُقال : ما جاز تأخيره لم يجب فِعْلُه على الفَوْر[3] ، لكن هذا لا يمنع قيامَ الحاجة التى هى سبب الوجوب ، لكن يمنع حصول الوجوب ، لوجود المُزَاحم الموجِب للعَجْز ، و يصير كالدَّيْن على مُعْسِر أو [كالجمعة] على المعذور .

وأيضا ، فإنما يجب البيان على الوجه الذى يحصل المقصود ، فإذا كان فى الإمهال

---

(١) من الآية ٤٤ من سورة النحل

(٢) وقع فى ا « لكن يحصل التأخير إلى بيان الواجبات والمحرمات من العقائد والأعمال ، لكن يحصل التأخير للحاجة » ويترجح عندى أى الناسخ قد أعاد بعد لكن الأولى ما قبلها .

(٣) فى د « لم يجب تعلمه على الفور » .

والاستثناء من مصلحة البيان ما ليس فى المبادرة كان ذلك هو البيان المأمور به ، وكان هو الواجبَ أو هو المستَحَبَّ ، مثل تأخير البيان للأعرابى المُسِئ فى صلاته إلى ثالث مرة .

وأيضا ، فإنما يجب التعجيل إذا خيف الفَوْتُ[1] بأن يترك الواجب المؤقَّتَ حتى يخرج وقته ، ونحو ذلك

مَسْأَلَة : نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن على دين قومه ، نص عليه ، بل كان متعبدا بما صحَّ عنده من شريعة إبراهيم ، ذكره ابنُ عقيل ، وقال : وبه قال أصحاب الشافعى ، وقال قوم بالوقف ، وأنه يجوز ذلك ويجوز أنه لم يكن متعبدا بشىء أصلا ، ورأيُنَا اختاره الجوينى [وابن الباقلانى] ، وأبو الخطاب ، وبه قال الحنفية فيما حكاه السرخسى أنه لم يكن متعبَّدا بشىء من الشرائع ، وإنما صار بعد البعثة شرعُ مَن قَبْلَه شرعا له .

قال شيخنا[2] : قلت : وهذا مأخذ جيد ، قال الجوينى : وذهب قوم إلى أنه كان على شريعة نوح ، وفرقة إلى أنه كان على شريعة عيسى ، لأنها آخر الشرائع ، [وقال ابن الباقلانى : لم يكن على شرع أصلا ، وقَطَع بذلك[2]] وقالت المعتزلة : كان متعبدا بشريعة العقل ، بفِعْل محاسنه واجتناب قبائحه . [قال شيخنا[2]] وقال القاضى وغيره : كان متعبَّداً بشرع مَنْ قبله مطلقا ، وحكاه عن أصحاب الشافعى ، قال القاضى والحلوانى : مسألة ونبينا كان قبل أن يُبْعث متعبَّدا باتباع شريعة مَنْ قبله ، على كلتا الروايتين [[2] ذكر ابنُ عقيل فى الجزء التاسع والعاشر أحكاما كثيرة من أحكام النسخ وشروطه ومآخذ منها ، وليس كذلك ، ولعله ذكر أحكام النسخ كلَّها وفروعًا كثيرة[2]] وكان القاضى أولاً قد فرَّع ذلك على الروايتين ، فإن قلنا لم

---

(١) فى ا « إذا خيف الوقت » وفى ب « إذا خيف العدد » وكلاهما تحريف ما أثبتناه وهو كذلك فى د (٢) هذه العبارة ساقطة من ا وتعلقها بالموضوع يحتاج لنظر .

يكن متعبَّدا به بعد المبعث فكذلك قبله ، وإن قلنا كان متعبَّدا به بعده فقبله أولى ، ثم ضرب على ذلك ، وذكر أنه كان متعبداً به على الروايتين جميعا .

قلت : أما على قولنا باستصحاب الشرع الأول فيستقيم على إحدى الروايتين ، لكن يقال : لم يثبت عنده ، وقال قوم بالوقف ، وأنه يجوز ذلك ويجوز أنه لم يكن متعبدا أصلا ، اختاره الجويني ، وأبو الخطاب اختار فى نبينا هل كان متعبداً بشرع مَنْ قبله الوقف كقول الجويني ، وحكاه عن بعض المعتزلة منهم أبو هاشم بن الجبائي [وقالت الحنفية ـ فيما حكاه السرخسي ـ إنه لم يكن متعبدا بشيء من الشرائع ، وإنما صار بعد البعثة شرعُ من قبله شرعا له ، قال شيخنا : قلت هذا مأخذ ، ثم ضرب على ذلك وذكر أنه متعبد به على الروايتين جميعا ، قال شيخنا : أما على قولنا باستصحاب الشرع الأول فيستقيم على إحدى الروايتين ، لكن يقال : لم يثبت عنده] (١) . وقد أفرد القاضي فصلا فى أنه يجوز أن يكون النبي الثاني متعبَّدا بما تعبد به النبي الأول ، والعقل لايمنع من ذلك ، فقيل له : فما الفائدة فى بعثه وإظهار الأعلام على يده إذا لم يأت بشريعة مُبْتَدأة ؟ فأجاب بأنه إنما حَسُن إظهار الأعلام على يديه لأنه لابد أنَّ يأتى بما لايعرف إلا من جهته ، إمَّا أن يكون ما يأتى به شريعةً مبتدأة ، أو يكون ذلك مما كان الأولُ متعبدا به إلا أنه قد دَرَسَ وصار بحيث لا يُعْرَف إلا من جهة النبي الثاني .

قال شيخنا : قلت : وهذا فيه نظر ، فإنه يجوز عندنا إظهار الكرامات للأولياء ، فكيف للنبي المتبع ؟ وتكون فائدته التقوية كأنبياء بنى إسرائيل .

ثم قال : مسألة إذا ثبت جوازُ ذلك فهل كان نبينا متعبدا بشريعة من كان قبله أم لا ؟ فيه روايتان ، إحداهما أن كل ما لم يثبت نسخه من شرائع من كان قبل نبينا فقد صار شريعة لنبينا ، ويلزمه أحكامه من حيث إنه قد صار شريعة له ،

---

(١) هذه الزيادة كلها عن د وحدها ، وفيها تكرار .

لامن حيث كان شريعة لمن كان قبله ، وإنما يثبت كونُه شرعًا لهم مقطوعا عليه إما بكتاب، أو بخبر من جهة الصادق ، أو بنقل متواتر ، فأما الرجوعُ إليهم وإلى كتبهم فلا ، وقد أومأ أحمد إلى هذا فقال فى رواية صالح فيمن حَلَف بنَحْر ولده: عليه كبش يذبحه و يتصدَّقُ بلحمه ، قال الله تعالى ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ [1] ﴾ قال : فقد أوجب أحمد الكَبْشَ فى ذلك ، واحتجَّ بالآية عليه ، وهى شريعة إبراهيم ، وقال أيضا فى رواية أبى الحارث [2] والأثرم وحنبل والفَضْل بن زيادٍ وعبد الصمد ، وقد سُئل عن القُرْعة ، فقال : فى كتاب الله فى موضعين [3] قال الله ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ المُدْحَضِينَ [4] ﴾ وقال ﴿ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ [5] ﴾ فقد احتجَّ بالآيتين فى إثبات القرعة ، وهى فى شريعة يُونُس ومريم ، وقال أيضا [فى رواية أبى طالب وصالح : قوله تعالى [6]] ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ [7] ﴾ فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ » دلَّ على أن الآية ليست [فى النفس [6]] على ظاهرها ، وكأنها أُنْزِلَتْ فى بنى إسرائيل بقوله ﴿ وكتبنا عليهم فيها ﴾ قال: فقد بين أن الآية على ظاهرها شرعٌ لنا حتى ورد البيان من النبى صلى الله عليه وسلم ، فعلم أنها خاصة فيهم ، وكذلك نقل أبو الحارث عنه « لا يُقتل مؤمن بكافر » قيل له : أليس قد قال الله تعالى ﴿ النَّفْس بِالنَّفْسِ ﴾ قال : ليس هذا موضعه ، علىٌّ بن أبى طالب يحكى ما فى الصحيفة « لا يقتل مؤمن بكافر » وعن عثمان ومعاوية « لم يَقْتُلوا المؤمن بكافر [8] » قال : وهذا أيضا يدلُّ على أن الآية على ظاهرها فى المسلمين ومن قبلهم [9] ولكن عارَضَهَا بحديث الصحيفة ، ولو لم يكن كذلك لما عارضها ،

---

(١) من الآية ١٠٧ من سورة الصافات

(٢) فى ا « الحارث » هنا ، واتفقنا على « أبى الحارث » فيما بعد .

(٣) فى ب « فى كتاب معين » تصحيف .

(٤) من الآية ١٤١ من سورة الصافات

(٥) من الآية ٤٤ من سورة آل عمران

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها ، وأثبتناه عن ب ، د .

(٧) من الآية ٤٥ من سورة المائدة .

(٨) فى ا ، د « مؤمنا بكافر » بالتنكير فى الكلمتين . (٩) فى ا « ومن قتلهم » .

ولقال : ذلك خاص لمن قبلنا ، وبهذه الرواية قال أبو الحسن التميمى فى جملة مسائل خرجها فى الأصـول ، وفيه رواية أخرى أنه لم يكن مُتَعَبَّداً بشىء من الشرائع إلا مادلَّ الدليلُ على ثبوته فى شرعه ، فيكون شرعا له مُبْتَدأ ، أومأ إليه فى رواية أبى طالب فى موضع آخر ، فقال ﴿ النَّفْس بِالنَّفْسِ[١] ﴾ كتبت على اليهود ، قال ﴿ وكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيها[١] ﴾ أى فى التوراة ، ولنا ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بالحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالْأُنْثَى[٢] ﴾

قال شيخنا[٣]: قلت: فقد ذكر القاضى أنه إنما تلزمنا أحكامه من حيث صارت[٤] شريعة لنبينا لامن حيث كانت شريعة لمن كان قبله ، فيكون اتباعه لأمر الله لنا على لسان محمد صلى الله عليه وسلم بذلك ، وهو الذى حكاه عن الحنفية ، ولهذا قالوا : لم يكن قبل البعث متعبَّداً به ، وعلى ما ذكره أبو محمد البغدادى فى جدله ، وذكره القاضى فى أثناء المسألة كما ذكره أبو محمد ، وهو : أن الحكم إذا ثبت فى الشرع لم يجز تركه حتى يردَ دليلُ نسخه ، وليس فى نفس بعثة النبى مايُوجب نسخ الأحكام التى قبله ، فإن النسخ إنما يكون عند [التنافى] ولأنه شرع مطلق فوجب أن يدخل فيه كل مكلف إذا لم ينسخ كشرع نبينا ، ولأن نبينا كان قبل بعثته متعبَّدا فدلَّ على أنه كان مأمورا بشرع من قبله .

قال شيخنا : قلت : هذه الطريقة فيها نظر ، وقد تأوَّلَ القاضى[٥] قوله و كل نبى مبعوث إلى قومه[٦] المتبوع وغيره تبع له ، والذى ذكره أبو محمد أنه ثابت

---

(١) من الآية ٤٥ من سورة المائدة

(٢) من الآية ١٧٨ من سورة البقرة

(٣) هذه الجملة ساقطة من ا .

(٤) فى ا « من حيث صار شريعة لمن كان قبله » خطأ ، صوابه ما أثبتناه موافقا لما فى ب .

(٥) فى ب « وقد تناول القاضى ــ إلخ » تحريف .

(٦) فى ا « يبعث إلى أمته » وبعد ذلك فى النسختين بياض يتسع لكلمة واحدة .

فى حقنا استصحابُ الحال ، لأنه شرعٌ شَرَعه الله ولم ينسخه ، وعلى هذا يكون ثبوتُه فى حقنا إما لشمول الحكم لنا لفظا ، وإمابالعقل[1] بناء على أن الأصل تَسَاوِى الأحكام ، وهو الاعتبار[2] الذى ذكره الله فى قصصهم ، فصار لها ثلاثة مآخذ ، إما الكتابُ والسنة والإجماع ، وإما الكتاب الأول ، وإما العقل والاعتبار ، فيكون من باب الخاص لفظا العام حكما ، والمسألة مَبْنية على أنه لو لم يبعث إلينا محمد صلى الله عليه وسلم : هل كان يجوز أو يجب التعبُّد بتلك الشرائع ؟ وهى تشبه حاله قبل البعثة

قال شيخنا[3] : قول القاضى « من دليل مقطوع عليه » قد أعاده فى المسألة ، وقال : إنه متى لم يقطع على ذلك ونعلمه من جهة يقع العلم بها لم يجب اتِّبَاعُه ، والصحيح أنه يثبت[4] بأخبار الآحاد عن نبينا صلى الله عليه وسلم ، وأما الرجوع إلى ملة أهل الكتاب ففيه الكلام .

مسألة : [5] التأسِّى بأفعال النبى صلى الله عليه وسلم لايقتضيه العقل[6] ، لم يذكر ابن برهان فيه خلافا .

والد شيخنا : وذكره القاضى فى الكفاية والعدة ، وذكره الحلوانى وقال : خلافا لبعض الناس فى قولهم : وجوبها من جهة العقل .

شيخنا : وكذلك حكى ابن عقيل عن بعض الأصوليين ، وردَّ عليه .

مسألة : فأما شرعا ففعلُه حجة فيما ظهر وجهه : إن كان واجبا وجب علينا ، وإن كان ندبا ندب لنا ، وإن كان مباحا أبيح لنا ، وهو قول الجمهور ، قال

---

(١) فى ا « بالعقل » بدون « وإما»

(٢) فى ا « وهو اختيار » تحريف .

(٣) فى ا « قلت » . (٤) فى ب « ثبت » على صيغة الماضى.

(٥) من هنا إلى ما سننبه إليه (فى ص ١٩٣) ساقط من ا وحدها .

(٦) فى ب « لا يقتضيه العمل » تحريف .

ابن برهان :هو قول الفقهاء قاطبة ، قال: وأما أصحابنا المتكلمون فتوقفوا فى ذلك[(١)]

قلت : وقد حكينا هذا فيما مضى عن الأشعرية و بعض الشافعية ، والتميمى صاحبنا ، قال ابن برهان : وأما الحنفية فانقسموا فى ذلك قسمين كالمذهبين ، والظاهر أنه يريد المتكلمين منهم ، و إلا تناقض قوله .

مسألة : فعلُ النبى صلى الله عليه وسلم يفيد الإباحة إذا لم يكن فيه معنى القُرْبة ، فإن كان على جهة القُرْبة ولم يكن بيانا لمجمل أو امتثالا لأمرٍ ، بل ابتداء ، ففيه روايتان فيما ذكر القاضى : إحداهما أنه على الندب إلا أن يدل دليل على غيره ، نقلها إسحاق بن إبراهيم والأثرم وجماعة عنه بألفاظٍ صريحة ، واختارها أبو الحسن التميمى ، والفخر إسماعيل ، والقاضى فى مقدمة المجرد ، و بها قالت الحنفية فيما حكاه أبو سفيان السرخسِىُّ وأهل الظاهر وأبو بكر الصيرفى والقفال ، والثانية أنها على الوجوب ، و بها قال أبو على بن خيران وابن أبى هريرة والإصطخرى وابن سُريج وطوائف من المعتزلة ، حكى ذلك الجوينى ، و بها قال المالكية ، واختارها الحلوانى والقاضى فى مقدمة المجرد ، وهو قول جماعة من أصحابنا ، وحكاه فى القولين عن ابن حامد ، وقَطَع بذلك ابن أبى موسى فى الإرشاد من غير خلاف ، وأخذها من قوله فى رواية حَرْب « يمسح رأسه كله لأن النبى صلى الله عليه وسلم مسح على الرأس كله » ومن قوله فى روايةٍ « إذا رمى الجمار فبدأ بالثالثة ثم الثانية ثم الأولى لم يصح ، قد فعَلَ النبىُّ صلى الله عليه وسلم الرمى وبَيَّن فيه سُنّته» وفى رواية الجماعة «المُغْمَى عليه يقضى لأن النبى صلى الله عليه وسلم أغمى عليه فقضى» وفى هذا كلِّه نظر ، لأن فعله المسح وقع بيانا لقوله ﴿وَامْسَحُوا برؤوسكم[(٢)]﴾ ورَمْيُه بيانا لقوله « خذوا عنى مناسككم » وليس النزاع فى مثل ذلك ، وأما أحاديث الإغماء فإنه لما علم منه الراوى أنه قضى لزم الوجوب ، لا من مجرد الفعل ، بل من كونه قضاء

---

(١) فى د « فوافقوا فى ذلك » تحريف .

(٢) من الآية ٦ من سورة المائدة

إذ لو حُمل على الندب لخرج على كونه قضاء ، وقال قوم : لا يدل على شيء ، لأن الصغائر والسهو والنسيان تَجُوز على الأنبياء ، قال القاضي : وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أن ذلك على الوقف ، فلا يحمل على وجوبٍ ولا ندبٍ إلا بدليل ، والقول بالوقف اختيار ابن برهان وأبي الطيب الطبري ، وحكاه عن أبي بكر الدقاق وأبي القاسم بن كج ، قال : واليرنجي من أصحابنا ، أعني حكى عنهم القول بالوقف ، واختار الجويني مذهبَ الندب إلا في زمن أفعاله وهو ما تعلق بقيلٍ ظهرت فيه خصائصه ، وكأنه وافق فيه الواقفية .

والد شيخنا : وذكر أن عن أحمد ما يقتضي الوَقْفَ وأَخَذَهُ من(١). وذهب الجويني إلى أن أفعاله عليه السلام يُتَأَسّى بها فيستبان بها رفع الحرج عن الأمة من ذلك الفعل ، وزعم أنه قد عُلِم ذلك من حال الصحابة قطعاً ، وأما إذا خوطب بخطابٍ خاص له بلفظه فإنه وقف في تعدية حكمه إلى أمته حتى يدلّ عليه دليل ، وقد سبقت .

ثم إن كان في فعله قصدُ القربة فاختار مذهبَ مَنْ حمله على الاستحباب دون الوجوب ، وقال : في كلام الشافعي ما يدل على ذلك ، وحكاه عن طوائف من المعتزلة ، وذكر مذهب الواقفية ، وذكر كلاما يقتضي أن معناه أنهم لا يُعَدُّونَ حكمه إلى الأمة بوجوب ولا ندب ولا غيرهما إلا بدليل، إذ الفعل لاصيغَةَ له ، وجائز أن يكون من خواصه .

قال المصنف :

فصـــل

وفائدة ذلك إنما تظهر في حق أمته إذا قلنا : إنهم أسوته فأما على قول من قال لا يُشَارَكُ كونه إلا بدليل فتقف الفائدة على خاصته ، والأول قول الجمهور .

---

(١) لم تذكر إحدى النسخ المسألة المأخوذ منها .

[شيخنا] : فصل

وإذا ثبت أن أفعاله على الوجوب فإن وجوبها من جهه السمع ، خلافا لمن قال : تجب بالعقل ، هذا كلام القاضى وهذا أخص من التأسِّى .

فصل

فأما ما لم يظهر فيه معنى القربة فيستبان فيه ارتفاع الحرج عن الأمة لا غير ، وهذا قول الجمهور ، واختاره الجوينى والمحققون من القائلين بالوجوب أو الندب فى التى قبلها ، وغالى قوم ممن قال بالوجوب هناك فذهب [إليه] هنا أيضاً ، وعزاه بعض النقلة إلى ابن سريج ، قال الجوينى : وهذا زَلَلٌ وقَدْرُ الرجل أجلُّ من هذا ، وذهب جماعة ممن قال بالندب فى التى قبلها إلى الندب هنا احتياطا بصفة التوسط ، وأما الواقفية فعلى قاعدتهم من الوقف ، وإنما أعدنا هذه المسألة تحريراً للقول فيها .

قال شيخنا : الوقف فى أفعاله له معنيان ، أحدهما الوقف فى تعدية حكمه إلى الأمة وثبوت التأسِّى وإن عرفت جهة فعله ، والثانى الوقف فى تعيين جهة فعله من وجوب أو استحباب وإن كان التأسِّى ثابتاً ، والوقفُ قولُ أبى الخطاب ، وذكره عن أحمد ، وفى الحقيقة هو بالتفسير الثانى يَؤُولُ إلى مذهب الندب .

[والد شيخنا :] فصل

فى معرفة فعله صلى الله عليه وسلم على أى وجهٍ فَعَله من واجب وندب وإباحة .

ذكر وجوه كل واحد من هذه الرازىُّ فى المحصول قبل النسخ ، وذكر ذلك أبو الخطاب والقاضى فى الكفاية ، وبَسَطَ القول فيه .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى : النبى صلى الله عليه وسلم لا يفعل المكروه ليبين الجواز ؛ لأنه يحصل فيه التأسِّى ، لأن الفعل يدل على الجواز ، فإذا فعله استدلَّ به على جوازه ،

وانتفت الكراهية ، وذكر عن الحنفية أنهم يحملون توضُّؤَه بسؤر الهرِّ على بيان الجواز مع الكراهية .

[شيخنا] : فصل

يجوز النسيان على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أحكام الشرع ، عند جمهور العلماء ، كما فى حديث ذى اليدين وغيره ، وكما دلَّ عليه القرآن ، واتفقُوا على أنه لا يُقرُّ عليه ، بل يُعْلِمُه الله به ، ثم قال الأكثرون : شرطه تنبيهه[1] صلى الله عليه وسلم على الفَوْر متصلا بالحادثة ، ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته . واختاره أبو المعالى ، ومنعت طائفة السَّهْوَ عليه فى الأفعال البَلاَغية والعبادات كما أجمعوا على مَنْعه واستحالته عليه فى الأقوال البلاغية ، وإليه مال أبو إسحاق الإسفرائينى ، قال القاضى عياض : واختلفوا فى جواز السهو عليه صلى الله عليه وسلم فيما لا يتعلَّق بالبلاغ وبيان الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه ، فجوَّزَه الجمهور ، وأما السهو فى الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه ، كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لا يتعلَّق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوَّزَه قوم ، قال عياض : والحق ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء فى كل خبرٍ من الأخبار ، كما لا يجوز عليه خلف فى خَبَرٍ ، لا عمدا ولا سهوا ، لافى صحة ولا فى مرض ، ولا رضاً ولا غضب ، وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع .

قال شيخنا : سيأتى ما يتعلق بهذه فى مسألة اجتهاده صلى الله عليه وسلم ، ودعوى الإجماع فى الأقوال البلاغية لا يصح ، وإنما المجمع عليه عدم الإقرار فقط ، وقوله « لم أنس ولم تُقْصر » وقوله فى حديث اليهودية « إنما تُفْتَن يهود » ثم بعد أيام أوحِيَ إليه أنه يفتنون[2] يدلُّ على عدم مارجحه عياض .

---

(١) فى د « شرطه تبيينه »

(٢) لعل أصله « أنهم يفتنون »

[شيخنا] : فصل

فى دلالة أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم على الأفضلية .

وهى مسألة كثيرة المنفعة ، وذلك فى صفات العبادات ، وفى مقاديرها ، وفى العادات ، وكذلك دلالة تقريره ، وهى حالُ أصحابه على عهده ، وترك فعله وفعلهم، وكذلك فى الأخلاق والأحوال .

[شيخنا] : فصل

فى دلالة أفعاله العادية على الأستحباب أصلا وصفةً كالطعام والشراب واللباس والركوب والمراكب والملابس والنكاح والسكنى والمسكن والنوم والفراش والمشى والكلام .

واعلم أن مسألة الأفعال لها ثلاثة أصول .

أحدُها : أن حكم أمَّته كحكمه فى لوجوب والتحريم وتوابعهما إلا أن يدلَّ دليل يخالف ذلك ، وهذا لا يختص بالأفعال ، بل يدخل فيه ما عُرف حكمه فى حقه بخطابٍ من الله أو من جهته ، ولهذا ذكرت هذه فى الأوامر ، أعنى مسألة الخطاب، وقد ذكر عن التميمى وأبى الخطاب التوقفُ فى ذلك ، وأخذًا من كلام أحمد مايشبه روايةً ، والصواب عنه العكس ، وعلى هذا فالفعل ذا كان تفسيراً لمجمل شملنَا وإياه . أو امتثالا لأمر شملنا وإياه، لم يحتج إلى هذا الأصل، وقد يكون هذا من طريق الأولى : بأن يُعْلَم سبب التحريم فى حقه ، وهو فى حقنا أشَدُّ ، وسبب الإباحة أو الوجوب .

الأصل الثانى : أن نفس فعله يدلُّ على حكمه صلى الله عليه وسلم ، إما حكم معين ، أو حكم مطلق ، وأدنى الدرجات الإباحة ، وعلى تعليل التميمى لتجويز الصغائر يتوقَّفُ فى دلالته فى حقه على حكمِهِ ، وقد اختلف أصحابنا فى مذهب أحمد هل يؤخذ من فعله ؟ على وجهين ،ومثل هذا تعليله بتجويز النسيان والسهو، لكن

هذا مأخذ ردىء ، فإنه لا يُقَرُّ على ذلك ، والكلام فى فعلٍ لم يظهر عليه عتاب ، فمتى ثبت أن الفعل يدل على حكم كذا ، وثبت أنا مساوون له فى الحكم ، ثبت الحكم فى حقنا .

الأصل الثالث : أن الفعل : هل يقتضى حكما فى حقنا من الوجوب مثلا وإن لم يكن واجبا عليه ، كما يجب على المأموم متابعةُ الإمام فيما لا يجب على الإمام ، وعلى الجيش متابعةُ الإمام فيما لا يجب على الإمام ، وعلى الحجيج موافقة الإمام فى المُقَام بالمُعرّف إلى إفاضة الإمام ؟ هذا ممكن أيضا ، بل من الممكن أن يكون سبب الوجوب فى حقه معدوما فى حقنا ، ويجب علينا لأجل المتابعة ونحوها ، كما يجب علينا الرَمَلُ والاضطباع مع عدم السبب الموجِبِ له فى حق الأولين ، أو سبب الاستحباب منتفيا فى حقنا ، وقد نبه القرآن على هذا بقوله (ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه[1]) فصار واجباً عليهم لموافقته ، ولو لم يكن قد تعيَّن الغزو[2] فى ذلك الوقت إلى ذلك الوجه ، وهذا الذى ذكرناه فى المتابعة قد يقالُ فى كل فعل صَدَر منه اتفاقا لاقصدا ، كما كان ابن عمر يفعل فى المَشْى فى طريق مكة ، وكما فى تفصيل إخراج التمر ، وهذا فى الاقتداء نظير الامتثال فى الأمر ، فالفائدة قد تكون فى نفس تهدِّينا بهديه وبأمره وفى نفس الفعل المفعول المأمور به والمقتدى به فيه ، فهذا أحْرَى فى الاقتداء ينبغى أن يتفطَّنَ له فإنه لطيف ، وطريقة أحمد تقتضيه ، وهذا فى الطرف الآخر من المنافاة لقول من قال : إن المأمور به قد يرتفع لارتفاع علَّته من غير نسخ ، فإن أحمد تَسَرَّى لأجل المتابعة ، واختفى ثلاثا لأجل المتابعة ، وقال : ما بلغنى حديث إلا عملت به ، حتى أعْطَى الحَجَّام دينارا ، وكان يتحرَّى الموافقة لجميع الأفعال النبوية

---

(١) من الآية ١٢٠ من سورة التوبة
(٢) فى د « المرف »

[شيخنا] : فصـــل

احتج القائل بأن فعله لا يدل على وجوبه علينا بأن المتبوع أوكَدُ حالا من المُتَّبِـعِ ، فإذا كان ظاهر فعله لاينبىء عن وجوبه عليه فَلَان لايدلَّ على وجوبه علينا أولى ، فقال القاضى : هذا يبطل على أصل المخالف بالأمر ، فإنهم يجعلونه دالا على الوجوب فى حق غيره ، ولا يدل على وجوبه عليه ، لأن الآمر لايدخل تحت الأمر عندهم ، قال : وعلى أنا نقول : إن ظاهر أفعاله تدلُّ على الوجوب فى حقه كما يدل على ذلك فى حق غيره ، كما قلنا فى أوامره : هى لازمة له ، وهو داخل تحتها كالمأمور سواء ، ولا فَرْقَ بينهما ، وهذا قياس المذهب .

[شيخنا] : فصــلٌ

وليس تركه موجبا علينا تركَ ما تركه ، استدلّ به المخالف ، وسلّمه القاضى له من غير خلاف ذكره ، ونقضه بالأمر ، فإن تركَ الأمر لا يوجب تركَ ماتُركَ الأمر به ، وأمرُه يوجب امتثال ما أمر به[1] .

مسـألة [2] : شرعُ مَنْ قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد شرعُنَا بنسخه ، فى أصح الروايتين ، وبها قال الشافعى وأكثر أصحابه ، واختاره القاضى ، والحلوانى ، وأبو الحسن التميمى ، وبها قالت الحنفية ، والمالكية ، وابن عقيل ، والمقدسيُّ ، والثانية : لايكون شرعالنا إلا بدليل ، واختارها أبوالخطاب ، وبه قالت المعتزلة ، والأشعرية ، وعن الشافعية كالمذهبين ، واختار الأول أبو زيد فيما كان مذكورا فى القرآن

ثم القائلون بكونه شرعا لنا منهم من خصَّه بملة إبراهيم ، وهو قول بعض الشافعية ، ومنهم من خصَّ ذلك بشريعة موسى ، ومنهم من خصَّه بعيسى ؛ لأن شرعه آخر الشرائع قبله ، وعندنا أنه لايختصُّ بذلك ، بل كان متعبَّدًا بكل ماثبت

(١) إلى هنا ينتهى السقط من نسخة ا الذى نبهنا إليه (فى ص ١٨٦) .

(٢) وقعت هذه المسألة فى ب متأخرة عن الفصل الذى يليها وقبل مسائل النسخ مباشرة . وفى د « فصل ، شيخنا » بدل مسألة .

شرعا لأىّ نبى كان إلى أن يُعْلم نسخه ، وهذا مذهب المالـكية ، وعلى كلا المذهبين فلا شك فى جواز ذلك عقلا ، إلا عند طائفة من المعتزلة .

فصل

متعلق بشرع من قبلنا

وهو : ما خاطب الله به أهلَ الـكتاب على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم كقوله ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ[١]﴾ فى سورة البقرة إلى قوله ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبرِ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُم[٢]﴾ وقوله ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ[٣]﴾ واستدلالُ [عموم] الأمة بمثل هذه الآيات فى الأحكام دليلٌ على تناول حكمها لسائر الأمة ، وهذا يليق أن يذكر عند مسألة إذا أمر الله نبيه بشىء أو شرع له شيئا فإن مشاركة بعض أمته بعضا فى الأحكام كتابِيِّهم وأمِّيِّهم أقوى من مشاركتهم له ، لـكن هل يَدْخل بقية الأمة من [حيث هم] أهل كتاب أيضا ، كقوله ﴿ثم أورثنا الـكتاب﴾[٤] أو يدخل علماؤهم ، وإن دخلوا فهل يدخلون بالعموم اللفظى أو المعنوى ؟ هذا يحتاج إلى بسط .

[والدلالة على تناول خطابهم لنا قوابه عقيب قصة بنى النضير (فاعتبروا يا أولى الأبصار)[٥]] .

[[٦]قال شيخنا : قلت : أما قولنا باستصحاب الشرع الأول فيستقيم على إحدى الروايتين ، لـكن يقال : لم يثبت عنده[٦]] .

---

(١) من الآية ٤٠ من سورة البقرة ، ومن كثير من الآيات .
(٢) من الآية ٤٤ من سورة البقرة .
(٣) من الآية ٤٥ من سورة البقرة .
(٤) من الآية ٣٢ من سورة فاطر .
(٥) من الآية ٢ من سورة الحشر .
(٦) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، وما قبله ساقط من ب ، فى كل واحدة أحد هذين الـكلامين .

مسائل النسخ

مسألة : النسخ جائز عقلا ، وواقعٌ شرعا ، فى قول الكافة ، وحكى عن أبى مسلم يحيى بن عمر بن يحيى الأصبهانى أنه كان يمنع من وقوعه شرعا ، ويجيزه عقلا، وهوقول طائفة من اليهود ، وقالت طائفة منهم :لايجوز عقلا ولاشرعا ، وأجازه طائفة منهم عقلا وشرعا ، لكنهم لا يُؤْمنون بنبينا ولا يُقِرُّون بمعجزاته ولا بشريعته .

مَسْألة : فى حد النسخ ، قال القاضى : هو عبارة عن إخراج ما لم يُرَدْ باللفظ العام فى الأزمان مع تراخيه عنه ، وقال قوم من المتكلمين : هو إخراج ما أريد باللفظ ، قال : وهذا غلط ، لأنه يُفْضِى إلى الْبَدَاء .

وقال شيخنا[١] : قلت : هذا من القاضى مخالفٌ لما قاله فى النسخ قبل الوقت ، فإنه ضَعَّف قول من جعله أمرا بمقدِّمات الفعل أو أمرا مقيدا ، وهنا أجاب بما ضَعَّفه هناك[٢] .

فصل

فى حقيقة النسخ ، والناسخ ، والمنسوخ عنه

لابن عقيل فيه كلام مبسوط .

مسألة : يجوز نسخُ العبادة و إن قيد الأمر بها أولا بلفظ التأبيد ، هذا قول أكثر أهل العلم ، خلافا لمن قال : لا يجوز

قال القاضى : يجوز تأبيد العبادة بأن ينقطع الوحى أو يضطر إلى قصد الرسول فيه كما اضطررنا إلى قصده فى تأبيد شريعته وأنه لا نبىّ بعده .

قال شيخنا : قلت : فلم يجعل له دليلا لفظيا .

---

(١) هذه الجملة ساقطة من ا .

(٢) فى ا « وهنا اختار لما ضعفه » وما أثبته موافقا لما فى ب أدق .

مسألة : لايدخل النسخ الخبر ،في قول أكثر الفقهاء والأصوليين ، وقال قوم : يجوز ذلك ، وقال ابن الباقلانى : لا يجوز ذلك فى خبر الله وخبر رسوله ، فأما ما أمرنا بالإخبار به فيجوز نسخه بالنهى عن الإخبار به .

قال ابن عقيل : هذا إنما[1] يعطى إجازة النسخ فى الحكم ، وهو الأمر والنهى

وقسم ابن برهان الكلام فى ذلك [والد شيخنا[2]] وقسّم ابن عقيل فى ذلك تقاسيم ، وتكلم القاضى فى الكفاية فى نسخ الأخبار بكلام كثير جدا ، وفَصَّل تفاصيل كثيرة ، وفرَّع تفاريع كثيرة ، وضابطُ القاضى فى نسخ الخبر أنه كان مما لا يجوز أن يقع إلا على وَجْه واحد كصفات الله وخبر ما كان وما سيكون لم يجز نسخه ، وإن كان [مما] يصح تغيره وتحوُّله ـ كالإخبار عن زيد بأنه مؤمن وكافر ، وعن الصلاة بأنها واجبة ـ جاز نسخه ، وهذا قول جيد ، لكن ما يقبل التحوُّل والتغير هل يجوز نسخه قبل وقته ؟ على وجهين ، وعليهما يُخَرَّج نسخ المحاسبة بما فى النفوس فى قوله ﴿ إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ[3] ﴾ فإن جماعة من أصحابنا[4] وغيرهم أنكروا جواز نسخ هذا ، والصحيح جوازه .

[قال شيخنا]: قال القاضى فى العدة : [فى الخبر[5] هل يصح نسخه أم لا : ف] إن كان خبرا لا يصح أن يقع إلا على الوَجْه المُخْبَرِ به فلا يصح نسخه ، كالخبر عن الله تعالى بأنه واحد [ذو صفات] والخبر بموسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء أنهم كانوا أنبياء موجودين ، والخبر بخروج الدَّجَّال فى آخر الزمان ، ونحو ذلك ، فهذا لا يصح نسخه ، لأنه يُفْضى إلى الكذب .

---

(١) فى ب « وهو إنما ـ الخ » .
(٢) هذه الجملة ساقطة من ا .
(٣) من الآية ٢٨٤ من سورة البقرة
(٤) فى ا « من الناس أصحابنا وغيرهم » .
(٥) فى ا « فى خبر الواحد » وما بين المعقوفين ساقط من د برمته .

[قال شيخنا] قلت : إلا أن النسخ اللغوىَّ كما فى قوله تعالى ﴿ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ[1] ﴾ على قول من قال : إنه أُلْقِيَ فى التلاوة « تلك الْغَرانيق الْعُلَى ، وإن شفاعتهن لترتجى »[2] وإن كان مما يصح أن يتغير ويقع على غير الوجه المخبر عنه فإنه يصح نسخه ، كالخبر عن زيد بأنه مؤمن [أو كافر أو عَدْل أو فاسق ، فهذا يجوز نسخهُ ، فإذا أخبر عن زيد بأنه مؤمن] ، جاز أن يقول بعد ذلك : هو كافر ، وكذلك يجوز [أن يقول] : الصلاة على المكلف فى المستقبل ، ثم يقول بعده : ليس على المكلف فعل صلاة ، لأنه يجوز أن تتغير صفته من حال إلى حال .

قال رضى الله عنه : وعلى هذا يخرج نسخ قوله ﴿ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ ﴾ كما قد جاء عن الصحابة والتابعين ، خلافا لمن أنكره من أصحابنا وغيرهم كابن الجوزى ، فضابط القاضى أن الخبر إن قَبِلَ التغيير جاز النسخ ، وإلا فلا ، وعلى هذا فيجوز نسخ الوَعْد والوعيد قبل الفعل ، كقوله « مَنْ بَنَى هذا الحائط فله درهم » ثم يرفع ذلك ، والفقهاء يُفرِّقون بين التعليق وبين التخيير .

[شيخنا] : فصل

[يتعلق بما يجوز نسخه

قد ذكر ابن عقيل وغيره ما كتبه الجد ، وقال القاضى فى مسألة النسخ] واحتج بأنه لو جاز ورود النسخ فى الشرائع لجاز مثله فى اعتقاد التوحيد ، وقال القاضى : والجواب أن الفعل الشرعىَّ يجوز أن يكون مصلحةً فى وقت ولا يكون مصلحة فى وقت آخر مع بقاء التكليف ، ويكون مصلحةً لزيد ولا يكون مصلحة لعمرو ، وأما فعلُ التوحيد فلا يخرج عن أن تكون المصلحة فيه لجميع المكلفين وفى جميع الأوقات ، يبين صحة هذا أنه يجوز أن يجمع بين الأمر [بالفعل] الشرعى

---

(١) من الآية ٢٨٤ من سورة البقرة

(٢) لم يذكر خبر « إن » ولفظ « إن » ساقط من ب ، ولعله الصواب .

و بين النهى عن مثله بأن يقول : صلُّوا هذه السنة ولا تصلوا بعدها ، ولا يجوز أن يجمع بين إيجاب اعتقاد التوحيد و بين النهى عن مثله فى المستقبل .

مَسْأَلة : يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ، عندنا وعند الشافعية ، وقال قوم : لا يجوز ذلك ، وحكاه ابن برهان عن المعتزلة [وقد نصر مثل الأول] وفى هذه المسألة نظر ؛ لأن دليل المخالف فيها ظاهر ، وعلى الأول : هل يجوز مَسُّها للمحدث ؟ ذكر ابن عقيل فيه احتمالين .

قلت : الصحيح الجواز .

مسألة : يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، وهذا بالإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، فإنهم مازالوا يذكرون دخولَ النسخ على آيات فى القرآن ، وقال بعضهم : لا يجوز ، ذكره أبو الخطاب .

فصل

فى شروط النسخ ، وفى الفرق بينه وبين التخصيص .

لابن عقيل فيه فصلٌ فى آخر كتابه وفى النسخ أيضاً ، وللجوينى والمقدسى .

فصل (١)

يجوز نسخ الشىء إلى بَدَلٍ وغير بدل ، وقال بعضهم : لا يجوز ، وحكاه أبو الخطاب ، والبدل على أربعة أَضْرُبٍ ، وقال بعض الأصوليين : لا يجوز نسخ العبادة إلى غير بدلٍ ، بناء على أن النسخ يجمع معنى الرفع والنقل وكذلك حكاه الجوينى عن جماعة المعتزلة أنه لا يجوز نسخ الحكم إلى غير بدل .

[شيخنا] : فصل

كثير المنفعة ، متعلقٌ بالنسخ والعموم وغيرهما .

---

(١) هذا الفصل ساقط بمرة من ب ، وقد وقع فى د قبل مسألة جواز نسخ جميع العبادات .

وهو أن [الحكم] العام أو المطلق ، هل يجوز تعليلُه بما يوجب تخصيصه أو تقييدهُ ، سواء كان ثابتا بخطاب أو بفعل ؟ هذا فيه أقسام

القسم الأول : ما كان عاما [للمكلفين] فيدعى تخصيصه بنفى التعليل ، فمنه ما علم قطعا بالاضطرار عمومه ، فمخصِّصُه [كافر] كدعى تخصيص تحريم الخمر بمن قد سبقه ، أو بغير الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وسقوطِ الصلاة عمن دام حضورُ قلبِه ، إلى غير ذلك من دعوى اختصاص بعض المنتسبين إلى العلم أو إلى العبادة بسقوط واجبٍ أو حلَ محرم ، كما قد وقع لطوائف من المتكلمين والمتعبدين ،وهذا كفر ، ومنه ما ليس كذلك لكن هو مثله .

القسم الثانى : ما كان عامًّا فى الأزمنه لفظا أو حكما ، فيدعى اختصاصُه بزمانه فقط ، قال شيخنا : وقد كتبته فى غير هذا الموضع .

القسم الثالث : أن يدعى اختصاصُه بحالٍ من الأحوال الموجودة فى زمان الشرع مما قد يجوز عَوْدُها .

القسم الرابع : أن يُدَّعى اختصاصُه بمكان [الشارع] كدعوى اختصاص فرضه للأصناف الخمسة فى صَدَقَة الفطر بالمدينة لكونها قُوتَهم الغالبَ ، وكذلك فى الدِّيَة والمُصَرّاة وغير ذلك ، وهذا من جنس الذى قبله ، فإنه لا يوجب انقطاع الحكم ، بل اختصاصه بحال دون حال .

القسم الخامس : الأفعال التى فعَلَها فى العبادات والعادات إذا ادعى اختصاصها بزمانٍ أو مكانٍ أو حالٍ .

فهذه أصولٌ عظيمة مَبْنَاها على أصلين ، أحدهما : صحة ذلك التعليل وأن الشارع إنما شَرَعَ لأجله فقط ، الأصل الثانى: ثبوتُ الحكم مع عدم تلك العله لعلة أخرى؛ إذا كثر مافى هذا دعوى ارتفاع الحكم بما يُعتقد أنْ لا علة غيره، وقد أجاب

أصحابنا بمثل هذا فى مسألة التحليل (١) قائسين على الرمَل والاضطباع ، وزعم من خالفهم أن الأصل المقرر زوالُ الحكم لزوال علته،وإنما خولف فى الرمل والاضطباع لدليلٍ ، وحديث ابن عمر فى الرمَل والاضطباع يخالف هذا ، وإنما يزولُ الحكم بزوال علته فى محاله وموارده ، وأما زوالُ نفس الحكم الذى هو النسخ فلا يزُول إلا بالشرع ، وفرقٌ بين ارتفاع المحل المحكوم فيه [مع بقاء الحكم ، وبين زوال نفس الحكم ، ومَنْ سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه ، وأثبت مالم يشرعه الله برأيه](٢) وهذا هو تبديل الشرائع .

مَسْأَلة : يجوز نسخ جميع العبادات والتكاليف سوى معرفة الله تعالى على أصل أصحابنا وسائر أهل الحديث ، خلافا للقَدَرية ، فى قولهم : العباداتُ مصالح ، ولا يجوز أن تُرْفع المصالح عندهم .

مَسْأَلة : لايشترط(٣) للنسخ أن يتقدمه إشعار المكلف بوقوعه ، وقالت المعتزلة : لا يجوز النسخ إلا أن يقترن بالمنسوخ دلالةٌ أو قرينة تُشْعِر المكلف بالنسخ فى الجملة ، حكاه ابن عقيل، وحكاه ابن برهان وأبو الخطاب عن أبى الحسين البصرى وجعله كتأخير بيان العموم على أصله .

مسْأَلة : يجوز أن يُسْمِع الله المكلف الخطابَ العامَّ المخصوص وإن لم يسمعه الخاصَّ ، وبه قال عامة العلماء ، وقال أبو الخطاب ، وقال أبو الهُذَيْل والجبائى : لايجوز ذلك ، لكنهما وافقا فيما يخص بأدلة العَقْلِ [وإن لم يعلم أن أدلة العقل لاتدل على تخصيصه(٤)] نقله أبو الخطاب .

مَسْأَلة : يجوز نسخ الشىء(٥) المكلف به : بمثله ، وأخف منه ، وأثقل ،

---

(١) وقع هكذا فى النسختين ، وكتب بهامش ا « لعله التعليل » وأظنه الصواب .
(٢) ساقط من د .   (٣) فى ا « يشترط النسخ » بحذف حرف النفى مع التصحيف .
(٤) فى ا « إذا دل العقل ما يدل على تخصيصه ، والجملة كلها ساقطة من د .
(٥) مكان كلمة « الشىء » بياض فى أصل ا ، وكتب بهامشها « لعله الخفيف » وما أثبتناه عن ب أحسن .

وهو قول الجماعة [خلافا لبعض الشافعية] ، واختلف فيه أهل الظاهر ، فقال أبو بكر ابن داود وطائفة منهم : لا يجوز نسخ الأخف بالأثقل ، وحكاه ابن عقيل وجهـا للشافعيـة ، وقالت طائفة كقولنا ، وقال قوم : يجوز ذلك شرعا لا عقلا ، وعكسه قوم فقالوا : يجوز عقلا لـكن منع السمع منه ، وحكى ابن برهان عن المعتزلة القول بالمنع [من ذلك] مطلقا .

فصل [شيخنا]

لمـا قال المخالف « القرآن كلُّه متساوٍ فى الخير فقوله (نأتِ بخير[1] منْها) يدل على أنه لا ينسخ بالأثقل » فقال : ومعلوم أنه لم يرد بقوله (بخير منها) فضيلة الناسخ على المنسوخ ، لأن القرآن كله متساو فى الفضيلة ، فعلم أنه أراد الأخفَّ ، فلم يمنع القاضى ذلك ، بل قال : الخير ما كان أنْفَعَ ، إما بزيادة الثواب مع المشقة ، وإما بكثرة انتفاع المغير به ، فإنه سبب لزيادة الثواب ، فالأنفع هو ما كان أكثر ثوابا وكثرةُ الثواب بأحد السببين ، ثم فى مسألة نسخ القرآن بالسنة لمـا قال المخالف «التلاوةُ لا يكون بعضُها خيراً من بعض ، وإنما يكون ذلك فى النفع» قال القاضى : ولا يصح هذا القول ، لأنه قد يكون بعضها خيرا من بعض على معنى أنها أكثر ثوابا ، مثل سورة طه ويس وما أشبه ذلك ، وقد يكون فى بعضها من الإعجاز فى اللفظ والنظم أكثر مما فى البعض ، وكانت العرب تعجب من بعض القرآن ، ولا تعجب من بعض .

قال شيخنا[2] : قلت : بقى القول الثالث ـ وهو الحق ـ التفاضل الحقيقى كما نطقت به النصوص [الصحيحة الصريحة] .

مسألة : لا يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعا، ولم يوجد ذلك، نص عليه فى

---

(١) من الآية ١٠٦ من سورة البقرة .

(٢) هذه الجملة ليست فى ا .

رواية الفضل بن زياد [وأبى الحارث[١]] وأبى داود ، و به قال الشافعى وأ كثر أصحابه[٢] منهم أبو الطيب وغيره ، وقال أبو الطَّيب : وقال ابن سُرَيْج : يجوز نسخه بالسنة المتواترة ، لـكنه لم يوجد ، واختاره أبو الخطاب ، وقال أ كثر الفقهاء [المتـكلمين] يجوز ذلك وقد وجد ، وقال أبو حنيفة فيما ذكره القاضى وابن نصر : يجوز بالسنة المتواترة، واختارهُ أبو الخطاب ، وحكاه روايةلنا، وحكى ذلك عن مالك والمتـكلمين من المعتزلة والأشعرية ، وهذا اختيار ابن برهان ، وزعم أنه كالإجماع من الفقهاء والمتكلمين ، قال : وشَذَّتْ طائفة من أصحابه فقالوا : لا يجوز نسخه بالسنة المتواترة ، وعَزَوْه إلى الشافعى ، وصحح ابن عقيل نسخه بالمتواتر ، واختلف فيه أهل الظاهر ، وفيه رواية أخرى أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة وإن كانت آحادا ذكرها ابن عقيل ، وقطع به فى مسألة تخصيص القرآن بخبر الواحد ،وهو قول بعض أهل الظاهر ، قاله[٣] أبو الخطاب .

والد شيخنا[٤] : مذهبُ المالـكية فى نسخ القرآن أنه لايجوز عنـدهم بأخبار الآحاد ، وهل يجوز بأخبار التواتر ؟ على وجهين لهم ، والذى نصره ابنُ نصر الجواز وهو اختيار أبى الفرج .

شيخنا[٤] : قال ابن أبى موسى : والسنة لاتنسخ القرآن عنـدنا ، ولـكنها تخص وتبين ، وقد روى عنه رواية [أخرى] أن القرآن يُنْسَخ بالمتواتر من السنة.

قال شيخنا[٤] : حكى محمد بن بركات النحوى فى كتاب الناسـخ والمنسوخ أن بعضهم جَوَّز نسخ القرآن بالإجماع ، و بعضهم جَوَّزه بالقياس ،قال : وهذا يجوز

---

(١) كلمة « وأبى الحارث » ساقطة من ا .
(٢) فى ا « وكثير من أصحابه » .
(٣) فى ا « قال » .
(٤) هذه الجملة ساقطة من ا .

أن يكون منافضا[٣] ، قال : واختلف فى نسخ الإجماع بالإجماع والقياس بالقياس ، والمشهور عن مالك وأصحابه نسخ القرآن بالإجماع ، ومنع نسخ الإجماع بالإجماع والقياس بالقياس ، فقال : وهذا ذكره البغداديون المالكيون فى أصولهم .

قلت : وقد رأيت من قد حكى عن بعضهم أن بعض حروف القرآن السبعة نسخت بالإجماع ، وهذا الذى حكاه عن المالكية قد يدلُّ عليه ما فى مذهبه من تقديم الإجماع على الأخبار [وقد استعظم هذا المصنف هذا القول وتعجب منه] ولعل من قال هذا من الأئمة أراد دلالة الإجماع على الناسخ .

قلت : من فسر النسخ بأنه تقييد مطلق أو تخصيص عام لم يبعد على قوله أن يكون الإجماع مقيداً أو مخصصاً لنص ، وأن يكون إجماع ثانٍ يقيد ويخصص إجماعا أول ، كما قالوا : إذا اختلفوا على قولين فإنه تسويغ للأخذ بكل منهما . فإذا أجمع على أحدهما ارتفع ذلك الشرط .

[شيخنا] : فصــل

اختلف من قال بجواز نسخ القرآن بالسنة : هل وجد ذلك [أم لا] ؟ فقال بعضهم : وجد ذلك، وقال بعضهم: لم يوجد ، قال أبو الخطاب : وهو الأقوى عندى ، وحكى ابن عقيل فى الفتوى[٢] عمن قال : « إن خبر الواحد والقياس يجوز أن يَنْسَخَ حكم القرآن » وقرر حنبلى ذلك ، أظنه نفسه ، وقال : خرج من هذا أن ورود حكم القرآن لايقطع بثبوته مع ورود خبر الواحد والقياس بمايخالف ذلك الحكم ، ويصير كأن صاحب الشرع يقول : اقْطَعُوا بحكم كلامى ما لم يرد خبر واحد أو شهادة اثنين أو قياس يضاد حكم كلامى ، ومع وروده فلا تقطعوا بحكم كلامى ، هذا هو

(١) فى ا « منافقا » تحريف عجيب .
(٢) فى ا ، د « فى الفنون » .

التحقيق ، و بناه على أن الحكم بهما قطعيٌّ لاظني ، وذكر ابن الباقلاني فيما ذكر أبو حاتم في اللامع أنه لايجوز نسخ القرآن بالسنة [قال: ولايجوز نسخه بأخبار الآحاد وأما أخبار الآحاد التي قامت الحجة على ثبوتها وأخبار التواتر التي توجب العلم فقد اختلف الناس فيها] فقال جمهور المتكلمين وأصحاب مالك وأبي حنيفة : إنه يجوز، وحكى عن أبي يوسف أنه قال : لا يجوز إلا بأخبار متواترة ، واختلف هؤلاء ، فقال بعضهم : وجد في الشرع ، وقال آخرون : يجوز وما وجد ، ومنع منه الشافعي وجمهور أصحابه ، ثم منهم من منع منه عقلا ، قال : منع القَدَرية[1] في الأصلح ، ومنهم من اقتصر على منع السمع .

قال شيخنا : قلت : وهذا يقتضي أن من أصله أن بعض أخبار الآحاد تجرى مجرى التواتر ، وأظن الأشعريَّ قد حكى في مقالاته أن مذهب أهل السنة والحديث أنه لا يُنْسخ بالسنة ، وقال : إليه أذهب .

[شيخنا] فصل [2]

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فيجوز عقلا ، قاله القاضي وبعض الشافعية[3] خلافا لبعضهم .

[شيخنا] فصل

ذكر القاضي في ضمن مسألة نسخ القرآن بالسنة أن الخلاف في نسخ تلاوته بأن يقول النبي : لا تقرأوا هذه الآية ، فتصير [تلاوتها[2]] منسوخة بالسنة ، وفي نسخ حكمه مع بقاء تلاوته وأن المجيز يجيزهما جميعا ، وجعل نسخ التلاوة أعظم من نسخ الحكم ؛ فإنه منعهما جميعا .

---

(١) في ا ، ب « نفع القدرية » تحريف .
(٢) ساقط من ا ، د ، وهو متكرر مع الفصل قبله .
(٣) في ا « وبعض المالكية » .

قال شيخنا : قلت : إذا قال الرسولُ « هذه الآية قد رفعها الله » فهو تبليغ منه لارتفاعها ، كإخباره بنزولها ، فلا ينبغى أن يمنع من هذا ، وإن منع من نسخ الحكم ؛ فيكون الأمر على ضد مايتوهم فيما ذكره القاضى،وقال القاضى وأبو الخطاب فى مسألة قراءة الفاتحة [من الانتصار] : والثابت باليقين كان يحتمل الرفع بخبر الواحد فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأن الموجب للخير لايوجب البقاء ، وإنما البقاء لعدم دلالة الرفع ، والثابت لعدم الأدلة يرتفع بأدنى دليل ، ألا ترى أن القبلة كانت ثابتة إلى بيت المقدس ، ثم إن واحداً أخبر أهل قباء بالنقل إلى الكعبة فاستداروا وأقرهم الرسول ، وذكر القاضى فى ضمن مسألة النسخ أن نسخ القرآن بخبر الواحد والقياس يجوز عقلا ، وإنما منعناه شرعا، وعَدَّ نسخ تقدُّمِ الصدقة بين يَدَى النَّجْوَى نسخَ وجوبه إلى إباحة الفعل والتَّرْك ، وجعل المنسوخ إلى الندب قسما آخر كالمصابرة فإنه يجبُ مصابرةُ الاثنين، ويستحبُّ مصابرة أكثر من ذلك[1]، وجعل من المحظور إلى مُبَاح زيارةَ القبور ونسخها بالإباحة بعد الحظر ، ولم يذكر الانسخ الوجوب إلى وجوبٍ أو ندبٍ أو إباحةٍ ، ونسخ الحظر إلى إباحة ، فلم يذكر نسخ إباحة .

مسألة : لايجوز البدَاء على الله تعالى فى قول الكافة ، ويحكى عن زُرَارة ابن أعْيَنَ والروافض جوازه ، وكَذَبُوا على الله ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

مَسْألة : يجوز نسخ السنة بالقرآن، وبه قالت الحنفية ، وللشافعى فيه قولان ذكرهما القاضى وابن عقيل وأبو الطيب ، ويتخرج لنا المنع إذا منعنا من تخصيصها به والأوَّلُ قولُ عامة الفقهاء من المالكية والشافعية والمتكلمين والمعتزلة ، قال ابن برهان : وشَذَّتْ طائفة من أصحابنا فمنعوا من ذلك ، وعَزَوْه إلى الشافعى ، قال

---

(١) فى ا « فإنه يجب مصابرة أكثر من ذلك » ، فتغير الحكم ، وهو تحريف وإسقاط من الناسخ .

القاضى فى مقدمة المجرد : ولا يجوز نسخ الـكتاب بالسنة ، نص عليه ، وأما نسخ السنة بالـكتاب فـكلامه محتمل [فيه][1] ، ففى موضع مايقتضى أن لا تُنْسَخ السنة إلا بسنة مثلها ، وفى موضع يجوز ذلك ، وقال فى العدة : أومأ إليه أحمـد ، فقال عبد الله : سألت [أبى عن رجل أسير أخذ] منه الـكفار عَهْدَ الله وميثاقَهُ أن يرجع إليهم ، فقال : فيه اختلاف ، قلت لأبى : حديث أبى جَنْدَل ، قال : ذاك صالح على أن يَرُدُّوا مَنْ جاءهم مسلماً ، فرد النبىُّ صلى الله عليه وسـلم الرجالَ ومنع النساء ، ونزلت فيهم : ﴿ فإنْ علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الـكفار ﴾[2] . وقال القاضى : وظاهر هذا أنه أثبت نسخ القصة بقرآن .

قال شيخنا : قلت : الذى منع نسخ السنة بقرآن يقول : إذا نزل القرآن فلابد أن يَسُنَّ النبىُّ صلى الله عليه وسلم سنة تنسخ السنَّة الأولى ، وهـذا حاصل ، وأما بدون ذلك فلم يقع .

مَسْـألة : لايجوز نسخ السنة المتواترة بالآحاد ، ذكره القاضى وأبو الطيب مستشهدين به ، ولم يذكرا فيـه خلافاً[3] ، وقال ابن برهان : أجمع عليه الفقهاء والمتـكلمون ، وقال الجوينى : أجمع عليه العلماء ، وذكر القاضى النسخ بخبر الواحد فى ضمن مسألة التخصيص به ، وقيل : يجوز فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم خاصة ، وذكر ابن عقيل عن أحمـد رواية أخرى بجواز النسخ[4] بأخبار الآحاد احتجاجاً بقصّة أهل قباء [وبه قال بعض أهل الظاهر][5] .

قلت : ويحتمله عندى قولُ الشافعى ، فإنه احتج على خبر الواحد بقصة قباء .

قلت : ومن حجة النسخ بخبر الواحد حديثُ أنس فى الخمر إذا أراقها وكسرَ

---

(١) كلمة « فيه » ساقطة ا .

(٢) من الآية ١٠ من سورة الممتحنة

(٣) فى ا « اختلافا » .

(٤) فى ا،د « بجواز نسخ القرآن » .

(٥) فى ا « بقصة أهل الظاهر » وفى ب « نقضه أهل الظاهر » .

الدِّنَانَ ، وذكر الباجيُّ أن من الناس من منع من نسخ المتواتر بخبر الواحد عقلا ، ومنهم من جَوَّزه عقلا وقال : لم يرد به الشرع ، ومنهم من قال : ورد به الشرع في زمن الرسول ، قال : وهو الصحيح ، وقال : لا يجوز ذلك بعد الرسول بالإجماع[١] على ذلك من جهة فرقٍ بينهما .

مَسْأَلَة : يجوز نسخ العبادة وغيرها وإن اتصل ذلك بلفظ التأبيد[٢] ، وقال قوم : لا يجوز والحالة هذه .

مَسْأَلَة : يجوز النسخ قبل وقت الفعل عند ابن حامد والقاضي، وهو ظاهر كلامه وقول الأشعرية وأكثر الشافعية ، ومنع منه أبو الحسن التميمي والحنفية وأكثر المعتزلة و بعض الشافعية وهو الصيرفي ، ونقل عن أبي الحسن التميمي أيضاً الجواز كالأولين ، واختار ابن برهان المنع ، وحكى عن الحنفية كالمذهبين ، واختار أبو الخطاب الأول ، وأما النسخ قبل الفعل و بعد دخول الوقت فلا خلاف فيه ، قاله القاضي ، ومن النسخ قبل الفعل حديث الإسراء ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « إن أدركتم فلانا فحَرِّقوه » ثم قال : «لا تحرقوه ولكن عذبوه» وقوله: « اكسروها» فقالوا : نكسرها أو [نغسلها] لعلهُ ما في حديث خيبر[٣] وأمره لأبي بكر بتبليغ بَرَاءة ثم نسخ ذلك لعلي ، وهذا أشبه بأوامره صلى الله عليه وسلم فإنه يقارب عَزْل الوكيل[٤] ، فإن الوكيل مأمور .

مَسْأَلَة : الزيادة على النص ليست نسخاً عند أصحابنا والمالكية والشافعية[٥] والجبائي وابنه أبي هاشم ، وقالت الحنفية منهم الكرخيُّ وأبو عبد الله البصري

---

(١) في ا « للاجماع على ذلك » .

(٢) في ا « وإن اتصل بذلك لفظ التأبيد » .

(٣) في أصل ا « حديث جبريل » وكتب بهامشها « لعله خيبر » .

(٤) في ا « عزل الموكل » .

(٥) في ا « والشافعي » .

وغيرها : هى نسخ ، وقالت الأشعرية وابن نصر المالـكى والباجى متابعةً منهم لابن الباقلانى : إنْ غيرت حكم المَزيد عليه كجعل الصلاة ذاتِ الركعتين أربعاً فهو نسخ ، وإن لم تُغيره كزيادة عدد الجـلد وإضافة الرَّجْم إلى الجلد فليس بنسخ ، ولم يحك أبو الطيب هذا القول إلا عن أبى بكر الأشعرى ، يعنى ابن الباقلانى ، وحكى ابن برهان هذا عن عبد الجبار بن أحمد ، وحكى مذهباً آخر .

قال شيخنا[١] : قلت : التحقيق فى مسألة الزيادة على النص زيادة إيجاب أو تحريم أو إباحة أن الزيادة ليست نسخاً إذا رفعت موجب الاستصحاب ، أوالمفهوم الذى لم يثبت حكمه ، إلا بمعنى النسخ العـام الذى يدخل فيه التخصيص ومخالفة الاستصحاب ونحوهما ، وذلك يجوز بخبر الواحد والقياس ، وأما إنْ رفَعَتْ موجب الخطاب فهو نسخ،[بمعنى]النسخ المشهور فىعرف المتأخرين إن كان ذلك الموجب قد ثبت أنه مرَاد[بالخطاب، وأما إذا لم يثبت أنه مراد إما مع][٢] تأخر المفسر عند من يُجوز تأخره ، أو مع جواز تأخره عند من يوجب الاقتران فإنه كتخصيص العموم ، مثال الأول ضم النفى إلى الجَلْد ونحو ذلك ، فإنه إنما رفع الاستصحاب والمفهوم ولم يرفع موجب الخطاب المنطوق ، فالزيادة على النص بمنزلة تخصيص العموم وتقييد المطلق ، ومثال الثانى لو أوجب النفى فى حدِّ القاذف وكذا التفسيق وردُّ الشهادة متعلقاً[٢] [بالجلد كما يقوله الحنفية؛ فإن بعد هذا لو أوجب النفى وجعل التفسيق وردَّ الشهادة متعلقاً[٢]] بهما فقد قال الغزالى وأبو محمد : إنه لا يكون نسخاً ، لأن ذلك تابعٌ للجلد ، لا مقصود ، فأشبه نسخ عدة الحول إلى أربعة أشهر وعَشْرٍ ، فإن ذلك نسخ لوجوب العـدَّة ، لا لتحريم نـكاح الأزواج ، وهكذا قال ، والصواب أن نسخ العدة لـكلا الحـكمين نسخ لإيجاب الزيادة[٣] ، ولتحريم نـكاح الأزواج ،

---

(١) هذه الجملة ليست فى ا .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٣) فى ا « نسخ الإيجاب والزيادة » .

فهو نسخ لبعض موجب الخطاب الذى أريد و إبقـاء لبعضه ، وهو كتخصيص العموم الذى استقر وأبّد[1] كآية اللعان ونحوها ، وكذلك على هـذا إذا كانت الزيادة شرطاً فى صحة المزيد بحيث يكون وجود المزيد كعدمه بدون الزيادة ، كزيادة ركعتين فى صلاة الحَضَرِ وزيادة الأركان والشروط فى العبادات ؛ فإن من قال « هذا نسخ » قال : لأن الخطاب الأول اقتضى الصحة والإجْزاء مع الوجوب، وقد ارتفع بالزيادة الصحة والإجزاء ، وقد أجاب أبو محمد عن هـذا بأن النسخ رَفْعُ جميع موجب الخطاب ، لا رفع بعضه ، إذ رفع بعضه كتخصيص العموم وترك المفهوم ، وبأنه لو كان نسخا فإنما يكون [[2] إذا استقر وثبت ، ومن المحتمل أن دليل الزيادة كان] مقارنا ، والتحقيق أن الكلام فى مقامين ، أحدهما أن الصحة والإجزاء من مدلول الخطاب فقط أم من مدلول العقل ، والثانى أنه إذا كان من مدلول الخطاب فرفع بعضه هو كتخصيص العموم[3] يفرق فيه بين ما ثبت أنه مراد وما لم يثبت أنه مراد ، فإن مسألة الزيادة على النص إذا رفعت بعض موجب الخطاب [هى] بمنزلة تخصيص العموم ، فالزيادة على الخطاب بالتقييد كالنقص منه بالتخصيص ، وهذه المسألة هى بعينها مسألة تقييد المطلق ، فإن ذلك زيادة فى اللفظ ونقص فى المعنى ، كالزيادة فى الحدِّ فإنها نقصٌ فى المحدود ، والتخصيصُ زيادةُ خطابٍ تنقص الخطَاب الأول ، فنقول : أما المقام الأول فإن الصحة حصولُ المقصود ، والإجزاءَ حصولُ الامتثال ، وهذا يستفاد من معرفة المقصود والأمر ، وهو إنما يعلم بالعقـــل مع الاستصحاب ، فإنه لابد أن يقال : لم يؤمر إلا بهذا ، وقد امتثل ، وليس المقصود إلا هذا ، وقد حصل ، فالعلم بالمُثْبَت من جهة الخطاب ، وبالمنفى من جهة الاستصحاب والمفهوم ، فإذا أوجب زيادةً رفعت موجب الاستصحاب والمفهوم ، وإذا جعلها

---

(١) فى ب « وأريد » تحريف

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٣) فى ا « فرفع بعضه تخصيص يفرق ـ إلخ » .

شرطا رفعت الحكم المركب من السمع والعقل ، فلم ترفع حكما سمعيا ، بل إنما رفعت ما ثبت بالاستصحاب والمفهوم ، فإنه بهما تثبت الصحة والإجزاء ، لا بنفس الخطاب ، فلا يكون رفعه نسخا ، هذا هو الجواب المحقَّق ، دون ما ذكره أبو محمد .

المقام الثانى : أنه لو رفع بعض موجب الخطاب فإن ثبت أنه مراد – كما لو ثبت أن الأمر للوجوب ثم نسخ إلى الندب ، أو للعموم ثم خصص ، أو لمطلق المعنى ثم قيِّد – فهذا نسخ ، وإن لم يثبت أنه مراد لم يكن نسخا ، وتراخى المخصِّص والمقيِّد لا يوجب أن يكون مراداً فى ظاهر المذهب ، وفى الرواية الأخرى يوجب أن يكون مرادا ، فإذا قيل : استقرار العموم والمفهوم إن عنى به انفصال الصارف[1] ففيه الروايتان ، وإن عنى به استقرار حكمه فهذا لا ينبغى أن يكون فيه خلاف ، مع أن كلام أبى محمد يقتضى خلاف ذلك .

فقد تحرَّر أن الزيادة تارة ترفع موجب الاستصحاب ، وتارة ترفع مُوجب المفهوم ، وتارة ترفع مُوجب الإطلاق والعموم ، وفى هذين الموضعين تارة يكون قد ثبت أن المتكلم أراد مقتضى المفهوم أو الإطلاق والعموم ، وتارة لم يَثْبُت أنه أراده ، فمتى لم يثبت أنه أرادهُ فهو كتخصيص العموم ، وأما إن ثبت أنه أرادهُ فهو بمنزلة الاستصحاب الذى قرره السمع ، رفعه يكون نسخا ، لكن ذلك لا لأنه مجرد زيادة على النص ، لكن لمعنى آخر ، فالصواب ما أطلقه الأصحاب من أن الزيادة على النص ليست نسخا بحالٍ ، والقول فيها كالقول فى تخصيص العموم وتقييد المطلق سواء ، وأيضا فالزيادة تارة تكون فى الحكم فقط ، وتارة فى الفعل ، فالأول مثل أنه أباح الجهاد أولاً ثم أوجبه ، أو يندب إلى الشىء ثم يوجبه ، فهنا زاد الحكم من غير أن يرفع الحكم الأول ، وإنما رفع موجب الاستصحاب والمفهوم ، إلا أن يكون الخطاب الأول قد نفى الوجوب .

---

(١) فى ا « انفصال الصادق » تصحيف .

ثم الخطاب إذا دل على عدم الإيجاب وعدم التحريم فهو مثل النصوص الواردة في الخمر قبل التحريم : هل هو نسخ ؟ فيه خلاف ، قال أبو محمد : هو نسخ ، والأشبه أنه ليس بنسخ ، لأنه لم يُنفَ الحَرَجُ ولم يُؤْذن فى الفعل ، و إذا سكت عن التحريم أُقِرُّوا على الفعل إلى حين النسخ ، والإقرار المستقر حجة ، وأما غير المستقر فبمنزلة الاستصحاب المرفوع ، فلو فعل المسلمون شيئا مدة[1] فلم يُنْهَوْا عنه ثم نُهُوا عنه لم يكن هذا نسخا ، وإن كان الإقرار [على الشىء] حجة شرعية ، لأن الإقرار إنما يكون حجة إذا لم يُنْهَوا عنه بحال ، فمتى نُهُوا عنه [فيما بعد زال] شرطُ كونه حجة ، وقد يقال : هو نسخ[2] .

[شيخنا] : فصل [3]

قال القاضى : واحتج بأنكم قد جعلتم الزيادة على النص نسخا لدليل الخطاب يجب أن يكون نسخا للمزيد عليه ، و بيانه أنه إذا أمر الله أن يُجْلَد الزانى مائة ، واستقر ذلك ، ثم زاد بعد ذلك عليها زيادةً كان ذلك نسخا لدليل الخطاب ، لأن قوله « اجلدوا مائة » دليله لا تجلدوا أكثر منها ، وهذا كما قالت الصحابة والتابعون : إن قول النبى صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » منسوخٌ ، وإنما المنسوخ حكمُ دليل الخطاب منه ، دون حكم النطق ، فقال القاضى : والجوابُ أن الفرق بينهما ظاهر ، وذلك أن المزيدَ عليه لم يتغير حكمه ، وهو بعد الزيادة كهو قبلها ، وليس كذلك دليل الخطاب ، فإنه قد زال ، لأن تقديره : لا تزيدوا على المائة ، وقد أوجب الزيادة عليها ، فصار المنع من الزيادة منسوخا ، قال : وربما قال قائل : إن ذلك ليس بنسخ ، و إنما هو جارٍ مجرى التخصيص للعموم ، قال :

---

(١) فى ب « فإذا فعل المسلمون شيئا من هذا ــ إلخ » .
(٢) فى ب « وقد يقال : نهوا فنسخ » تصحيف ه
(٣) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

لأن دليل الخطاب من القرآن والسنة المتواترة يجوز تركه بالقياس وبخبر الواحد ، قال القاضي : والصحيحُ أنه نسخ ، لأن العموم إذا استقر [بتأخر بيان التخصيص][١] كان مايرد بعده مما يوجب تركه[٢] نسخا ، وكذلك [دليل الخطاب إذا استقر كان مايرد بعده مما يوجب تركه نسخا][٣] وكذلك ذكر أبو محمد أنه لو ثبت حكم المفهوم واستقر بتراخي البيان يكون نسخا .

قال شيخنا[٤] : قلت : هذا ينبني على جواز تأخير البيان: إن لم نُجَوِّزه فالتراخي يقتضي الاستقرار ، وإن جوزناه فالتراخي لا يقتضي الاستقرار .

فصل

في تمام مسألة الزيادة

حكى أبو الخطاب عن عبد الجبار بن أحمد كما ذكرنا ، وحكى مذهبا رابعاً عن أبي الحسين البصري ، أن الزيادة إن أزالت حكما ثبت بالعقل كإيجاب التغريب لم يكن نسخا ، وإن أزالت حكما ثبت بالشرع فهو نسخ ، وذكر أبو حاتم في اللامع أن بعض أصحاب الشافعي قال : إن أسقطت دليل الخطاب كانت نسخا [وإن بقي موجب النص كما في قوله « الماء من الماء » مع قوله « إذا قَعَدَ بين شُعَبها الأربع فقد وَجَبَ الغسل »] وإلا فلا ، وذكر عن بعض الحنفية أنه قال: إن منعت إجزاء المزيد عليه وحده كانت نسخا ، وإلا فلا .

مسألة : نسخ بعض العبادة أو شرطها لا يكون نسخا لجميعها، خلافا لبعض الشافعية والحنفية [والأول قول أكثر الشافعية والكرخيِّ والبصري الحنفيين ،

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب .
(٢) في ا « ما يرد بعده من التخصيص نسخا » .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ب أيضا .
(٤) هذه الجملة ساقطة من ا .

ذكره القاضى محتجا[1] به على المخالف ، والثانى حكاه ابن برهان عن الحنفية ، وأبو الخطاب عن عبد الجبار] .

فصل

والخلاف فيما إذا نسخ جُزْء العبادة أو شرطها المتصل كالتوجُّه ، فأما [المنفصل] كالوضوء فلا يكون نسخا لها إجماعا .

[شيخنا] : فصل

إذا نسخ الأصل تَبِعَتْ فروعُه ، مثَّله القاضى بمسألتين ، إحداهما نسخ التَّوَضُّؤ بالنبيذ النِّىء يتبعه المطبوخ خلافا للحنفية ، والثانية أن صوم عاشوراء كان واجبا عندهم وقد أجزأ بنيَّةٍ من النهار فكذلك كلُّ صوم معين مستحق ، ثم نسخ وجوبه و بقى حكمه فى غيره ، والأولى صحيحة ، وفيها نظر أيضا ، فإن المنسوخ عندهم تجويز شربه فتتبعه الطَّهوريَّةُ فإنها نفس المسألة ، وأما المسألة الثانية ففيها نظر ، والصحيح فيها أن ذلك لا يوجب نسخ ذلك الحكم ، وأصحابنا كثيرا ما يسلكون هذه الطريقة إلى استدلالهم[2] ، وذلك بأن المنسوخ هو وجوب صوم يوم عاشوراء ، فسقط إجزاؤه بنية من النهار لعدم المحل ، فأما كون الواجب يُجْزِىء بنية من النهار فلم يتعرض لنسخه ، وهذا مثل احتجاجهم فى القُرْعة بقصة يونس ، وهى فى الذمِّ ، ومما يشبه نسخ بعض الأصل قرعة يونس على إلقاء نفسه فى اليم ، فإن الاقتراع على مثل هذا لا يجوز فى شرعنا ؛ لأن المذنب نفسه لو عَرَفْناه لم نُلْقِه[3] ، فهل يكون

---

(١) فى ب « يحتج به » .

(٢) ا « فى استدلالهم » .

(٣) فى ا « لم نقل له » وفى ب « لم نبقه » وكلاهما تحريف ما أثبتناه .

نسخ القرعة فى هذا الأصل نسخا لجنس القرعة ؟ [(١) أصحابنا قد احتجوا بهذه الآية على القرعة](١) وأقربُ منه قرعة زكرياء ، فإنهم اقترعوا على الحضانة ، وهو جائز ، لكن المقترعون كانوا رجالاً أجانب فاقترعُوا لأنهم قد كان فى شرعهم لهم ولاية حضانة المحرَّرَة ، فارتفاع الحكم فى عين الأصل(٢) لا يكون رفْعاً له فى مثل ذلك الأصل إذا وجد ، ومثل ذلك نَهْيُه لمعاذٍ عن الجمع بين الائتمام وإمامة قومه إذا كان للتطويل عليهم : هل يكون نسخا(٣) لما دلَّ الجمع عليه من ائتمام المفترض بالمتنفِّل؟ قال القاضى فى مسألة « نسخ الأصل نسخ لفرعه » : احتج المخالف بأنه لو نسخ ذلك لكان نسخاً بالقياس على موضع النص ، وهذا لا يجوز بالإجماع ، فقال : والجواب أنه ليس بنسخ بالقياس ، وإنما زال الموجِبُ فزال ما تعلّق به ، كما إذا زالت العلة زال الحكم المتعلِّق بها ، قال : وإنما النسخ بالقياس أن ينسخ حكم الفرْع بعد استقراره بالقياس على أصلٍ شرع بعد استقراره ، وهذا لا يجوز بالإجماع ، فأما إزالته بنسخ أصله فليس بنسخ بالقياس .

قال شيخنا : قلت : بل هو فى المعنى نسخ بالقياس كما هو إثبات بالقياس ، لأن الحكم الثابت فى الأصل أثبت فى الفرع قياساً ، ثم إذا ثبت التحريم فى الأصل ثبت فى الفرع قياساً ، إلا أن يقول القاضى : أنا أزيل حكم الأصل عن الفرع ، ولا أثبت ضدَّه فلا يمشى هذا لأن الفرع كان قد ثبت فيه حكم الأصل فلا بد من مُزيلٍ إما خطاب وإما حكم ، والخطاب لم يتناوله ، فثبت أنه نسخ لحكم الأصل ، وهذا جائز ، ولهذا قال لما ذكر المسألة مفردة : وأما القياس فلا ينسخ ، لأنه مستنبط من أصل ، فلا يصح نسخه مع بقاء الأصل المستنبط منه ؛ والأصل باقٍ فكان القياسُ باقيا ببقائه ،

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ب « فى غير الأصل » .

(٣) فى ا « هل يكون ناسخاً » .

وإذا لم يصح نسخه لم ينسخ به أيضاً ، لأنه إنما يصح مالم يعارضه أصل ، فإن عارضه أصل سقط فى نفسه ، فبطل أن ينسخ الأصلُ به .

قال شيخنا[١] : قلت : ولم يتعرض لنسخه مع أصله بفرع الأصل الناسخ لأصله، وهى المسألة المتقدمة .

قلت : ومع هذا فلا يمتنع أن ينسخ الفرع دون أصله ، لكن هذا إنما يكون فى زمان النسخ ، وكذلك لا يمتنع أن يَنْسَخَ غيره فى صورتين ، إحداهما : أن تكون موافقته لأصله أقوى من الأصل المنسوخ ، بأن يكون قطعياً ، ونحو ذلك ، والثانى : أن ينسخ هو وأصله فرعاً آخر وأصله ، فأما نسخه بعد الرسول فلا يمكن ، ونسخ أصلٍ منصوص بقياس أضعف منه ، فلا يمكن ، هذا تحرير المسألة ، وتلخص لأصحابنا فيها أقوال ، ثم بعد الجواز ما الواقع ؟ هذا بحث آخر ، وقال ابن عقيل فى أواخر كتابه : يجوز نسخ القياس فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم ، لأن طريق النسخ حاصل ، وهو الوحْىُ ، فإذا قال : حَرَّمْتُ المُفَاضَلَةَ فى البر لأنه مطعوم ، كان ذلك نَصًّا منه على الحكم وعلى علته ، وقد اختلف الناس : هل نَصُّه على العلة إذْنٌ منه فى القياس أم لا؟ على مذهبين ، فإن كان هذا إذْناً أو أذِنَ فى القياس نصًّا فقاسوا الأرْز على البر ، فعاد وقال بعد ذلك : بِيعُوا الأرز بالأرز متفاضلا ، فقال قوم : يكون تخصيصاً للعلّة بالطعم فى البر خاصة .

قال شيخنا : قلت : هو أشْبَهُ بكلام أحمد ، وكلامه فى مسألة الاستحسان يدل عليه ، وقال قوم : يكون نسخاً للقياس ، والذى لا خلاف فيه أن يصرح فيقول : لا تقيسوا الأرز على البر فى تحريم التفاضل[٢] ، فهذا غير ممتنع ، بل الممتنع نسخ

---

(١) هذه الجملة ساقطة من ا .

(٢) فى ا « تحريم المفاضلة » .

قياسٍ استنباطُه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، فإنه لا وَحْىَ ينزل بعد عصره ، فإن عثر على نص يخالف حكم القياس كان القياسُ باطلا[١] .

مَسْأَلة : نسخ القياس والنسخ به مسألةٌ عظيمة ، والحنفية وغيرهم يقعون فيها كثيراً ، فإنهم يعارضون بين قياس أحد النصين والنص الآخر ، ويجعلونه ناسخاً أو منسوخاً ، وأحمد يخالفهم فى ذلك ، والنكتة أنه : هل يجوز أن يكون بين الفرع والأصل فرق يصح معه الفرق فى الحكم فإن لم يصح فرق وإلا ثبت النسخ إلا أن يقال بالتعبد[٢]

قال شيخنا : قلت: متى كان أصل القياس متقدما فى الثبوت على النص المخالف له أمكن أن يكون نسخا [٣]

مَسْأَلة : قال أبو الخطاب فى نسخ [ما ثبت][٤] بالقياس: إن كان ثبوته بعلة منصوصٍ عليها أو منبه عليها ، مثل أن ينص على تحريم البر لعلة الكيل ، ويتعبَّد بالقياس عليه ، ثم ينص بعده على إباحته فى الأرز ويمنع من قياس البر عليه ، كان نسخاً ، فأما ما ثبت بقياس مستنبط فلا يصح نسخه ، ومتى وجدنا نصاً بخلافه وجب المصير إليه وتَبَيَّنَّا به فساد القياس ، هذا معنى كلامه ، وعندى فى تقييده أولا نظر ، [وقال المقدسى : ما يثبت بالقياس إن كان منصوصا على علته فهو كالنص يُنْسخ ويُنْسخ به ، وإن لم يكن منصوصاً على علته لم يُنْسخ ولم يُنْسخ به][٥] .

وشَذَّتْ طائفة فأجازته ، والذى ذكره القاضى أن القياس لا يُنْسخ ولا يُنسخ به[٤] وقال الجوينى : إذا ورد نصٌّ واستنبط منه قياس ثم نسخ النص تبعه القياس المستنبط ، وقال أبو حنيفة : لا يبطل القياس ، ثم قال الجوينى : وعندى

---

(١) فى د « كان القياس رفعا ، لكنه لا يكون نسخا ، لكن نتبين أن القياس كان باطلا » .

(٢) فى ا « إلا أن يقال بالبعد » .

(٣) فى ب « أن يكون ناسخاً » .

(٤) مكان هذه الكلمة بياض فى ا .

(٥) مابين هذين المعقوفين ثابت فى أصل ب ، وساقط من أصل او ألحقه الناسخ بهامشها .

أن المعنى المستنبَطَ من الأصل إذا نسخ بَقِى معنى الأصل له ، فإن صَحَّ استدلال نظرنا فيه ، وإن لم يصح أبطلناه .

وقال شيخنا : مسألة النسخ بالقياس لها صور :

أحدها : أن ينسخ حكم الأصل فيتبعه الفروع أولا ، أو يفصل بين العلة المنصوصة وغيرها .

الثانية : أن يكون حكم الأصل ثابتا ، ويجيء نصٌّ فى الفرع يخالف موجب القياس ، فهل يكون ذلك نسخاً لذلك الحكم الثابت بالقياس ؟ طريقة القاضى أن هذا لايقع ، لأنه يقول : مادام حكم الأصل باقيا وجب بقاء حكم الفرع ، ولا يزول الفرع إلا بزوال أصله ، وقال غيره ؛ بل وجودُ النص يبين أن القياس فاسد ، لأن جواز استعماله موقوفٌ على فقد النص ، فتكون العلة مخصوصة ، وقال أبو الخطاب وغيره : إن كانت علة الأصل منصوصة كان نسخا .

الثالثة : أن يرد نص ، ثم يجيء بعده نص حكمُ فرعه يخالف الأول ، فهل يُنْسخ الأول بهذا القياس [[1]قال القاضى وابن عقيل وغيرهما : لاينسخ به[1]] بل يكون فاسداً ، وفى ضمن تعليله النَّصُّ على العلة المنصوصة ، وقيل : ينسخ بالقياس المنصوص على علته ، فالخلاف فى العلة المنصوصة : عند القاضى وابن عقيل لا يُنْسخ ولا يُنْسخ به ، وعند أبى[2] الخطاب ينسخ ولا ينسخ به ، وهل يشترط فى النسخ به أن يمنع من القياس على الناسخ ؟ عند أبى الخطاب يشترط ، وعند صاحب المغنى ينسخ و ينسخ به .

قال شيخنا : هذا الذى فهمته من النقل فليراجع ، وتعليلُ القاضى وغيره فى مسألة نسخ المفهوم وغيرها يقتضى إجراءه مُجْرى المنصوص على علته كما قال صاحب

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا وحدها ويدل لصحته ذكر القيل الثانى .

(٢) فى ب « وعند أبى الخطاب تشترط ، وعند صاحب المغنى بنسخ وينسخ به » بإسقاط كلام كثير .

المغنى ، وتحقيق الأمر فى نسخ القياس أنه إن استقر حكم ثم جاء بعده نص يعارضه كان نسخا للقياس فقط ، (١)[سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وإن لم يستقر حكمها كان مجىء النص دليلا على فساد القياس](١) وهكذا القول فى نسخ العموم والمفهوم وكل دليل ظنى بقطعى أو بظنى أرجح منه ، فإنه عند التعارض إما أن يرفع الحكم أو دلالَةَ الدليل عليه ، فالأول هو النسخ الخاص ، والثانى من باب فوات الشرط أو وجود المانع ، ونسخ القياس المنصوص على علته يُبْنى على تخصيص العلة : إن جوزنا تخصيصها ، فهى كنسخ اللفظ العام ، فيكون نسخ الفرع تخصيصا ، وإن لم نُجَوِّز تخصيصها فهو نسخ ، والذى ذكره أصحابنا والشافعية والمالكية عن الحنفية أنهم احتجوا بحديث الوضوء بالنبيذ ، فقيل لهم : ذلك كان نيئاً(٢) وعندكم لا يجوز الوضوء بالنىء ، فقالوا : إذا ثبت الوضوء بالنىء فى ذلك الوقت ثبت الوضوء بالمَطْبوخ ، لأن أحداً لا يفرق بينهما فى ذلك الوقت ، ثم نسخ النىء وَبَقِى المطبوخ، فقال أصحابنا وموافقوهم(٣): إذا كان ثبوته بثبوته كان زواله بزواله .

قال شيخنا : قلت : الذى ذكره الحنفية جيد ، لو فرض أنه لم يحرم من الأنبذة إلا النىء ، وذلك لأنه على هذا التقرير جاز التوضؤ بهما إذ ذاك ، ثم صار الأصل حراما دون الفرع ، فالمعنى الناسخ اختص به الأصل دون الفرع ، وكذلك قولهم فى مسألة التبييت فى صوم عاشوراء ، فإنه إذا ثبت أن صوما واجبا يجزىء بغير تبييت كان حكم سائر الصوم الواجب كذلك ، ثم نسخ الحكم فى الأصل[(٤) وإنما هو لزوال وجوبه ، والتحقيق أن هذا ليس من باب نسخ الحكم فى الأصل(٤)] وإنما هو من باب نسخ الأصل نفسه ، فإن الشارع تارة ينسخ الحكم مع بقاء الأصل ،

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، د .
(٢) فى ب « كان ماء » تصحيف
(٣) فى ا « ومن وافقهم » .
(٤) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا وحدها .

فهنا لا يقع ريب أن الفرع يتبعه ، وتارة يرفع الأصل ، فلا يلزم رفع الحكم بتقدير وجود الأصل ، والمسألة محتملة ، إذ لقائلٍ أن يقول : لو بقى الأصل فقد كان يَبْقى حكمه ، وقد لا يَبْقى ، ومن هذا الباب حديثُ مُعاذ إذا قيل : إن النبى صلى الله عليه وسلم نهاه عن الإمامة بهم .

[شيخنا] : فصل [1]

بيانُ الغاية المجهولة مثل التى فى قوله ﴿ حتى يَتوَفّاهُنَّ المَوْتُ أو يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً[2] ﴾ نسخ عند القاضى وغيره ، وقال : الناسخ قوله (الزانية والزانى[3]) الآيَةَ ، قال : لأن هذه الغاية مشروطة فى كل حكم [مطلق: لأن غاية كل حكم[4]] إلى موت المكلف أو إلى النسخ ، وكذلك ذكر فى نسخ الأخَفِّ بالأثقل : إن حد الزنا[5] فى أول الإسلام كان الحبس ، ثم نسخ وجُعل حدُّ البكر الجَلْد والتغريب، والثَّيِّب الجلد والرجم ، وكذلك قال القاضى : لما احتج اليهود بما حَكَوْه عن موسى أنه قال : شريعتى مُؤَبَّدة ما دامت السموات والأرض ، فأجاب بالتكذيب، وبجواب آخر ، وهو أنه لو ثبت لكان معناه إلاَّ أن يدعُوَ صادقٌ إلى تركها ، وهو مَنْ ظهرت المعجزة على يده ، وثبتت نبوته بمثل ما ثبتت به نبوة موسى ؛ والخبر يجوز تخصيصه كما يجوز تخصيص الأمر والنهى .

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : وعلى هذا يستقيم أن شريعتنا ناسخة ، وهذا[6] قول أبى الحسين وغيره ، ثم ذكر القاضى [فى مسألة نسخ القرآن بالسنة] أن

---

(١) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٢) من الآية ١٥ من سورة النساء
(٣) من الآية ٢ من سورة النور .
(٤) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها ، ولم يؤد جديدا .
(٥) فى ا « إن حد الزانى » .
(٦) فى ا « وهو قول — الخ » .

الحبس من الآية لم ينسخ ؛ لأن النسخ أن يَرِدَ لفظٌ عامٌّ يتوهم دوامه ، ثم يرد ما يرفع بعضه ، والآية لم ترد بالحبس على التأبيد ، وإنما وردت به إلى غاية هو أن يجعل الله لهن سبيلا ، فأثبت الغاية ، فوجب الحد بعد الغاية بالخبر ، ذكر ذلك فى جواب من زعم أن بعض القرآن نسخ بالسنة ، كآية الوصية بقوله « لا وصيَّةَ لوارثٍ » وآيةِ حدِّ الزنا من الحبْسِ والأذى بقوله « خذوا عنى » وقوله (ولاَتُقَاتِلُوهُمْ عند المسجد الحرام[1]) بقتل ابن خَطَلٍ[2] ، فقال القاضى : الوصية منسوخة بآية المواريث ، وأجاب عن حد الزنا بما تقدم ذكرُهُ ، قال : وقد قيل إنه فى البكر منسوخ بقوله (الزانية والزانى[3]) وفى الثيب بآية الرجم التى نسخ رسْمُها وبقى حكمها ، وقوله (لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم[4]) .

مَسْأَلة : إذا نصَّ على حكم عين [من الأعيان] لمعنًى ، وقسنا عليه كلَّ موضع وجدت فيه العلة ، ثم نسخ حكم الأصل تبعَتْهُ الفروع عند أصحابنا والشافعية ، خلافا للحنفية [والعلة المستنبطة والمومأ إليها سواء على ظاهر كلامهم ، لأنهم ذكروا من الأمثلة وضوء النبيذ وتعليله بأنه ثمرة طيبة وماء طَهُور وكونه ورد فى النبيذ النىء . وقد أجمعنا على زوال الحكم فيه فيزول فى المطبوخ المتنازع فيه خلافا للحنفية] فهذا نَسْخ لنفس الأصل لا لحكمه ، فالمسألة ذاتُ صورتين : نسخ حكم الأصل ، وهنا يظهر أن تتبعه الفروع المستتبعة ، والثانى نسخ نفس الأصل الذى هو حكم : هل يكون نسخا ، وذكر أبو الخطاب فى آخر مسألة القياس فى هذه المسألة احتمالين وعندى إن كانت العلة منصوصا عليها لم تَتْبَعه الفروع ، إلا أن يُعَلَّل نسخُه بعلة فيثبت النسخ حيث وجدت العلة ، ولأبى الخطاب كلام فى نسخ ما يثبت بالقياس بعلة منصوصة .

---

(١) من الآية ١٩١ من سورة البقرة
(٢) فى ب « ابن حنظل » تحريف .
(٣) من الآية ٢ من سورة النور .
(٤) من الآية ٥ من سورة التوبة

مسألة ـ فأما مفهومُ الموافقة إذا نسخ نُطْقه فلا ينسخ مفهومه ، كنسخ تحريم التَّأْفِيف لا يلزم منه نسخ الضرب العنيف ، لأن التَّأذى به أعظم ، ولا يلزم من إباحة يسير[1] الضَّرْب إباحة كثيره ، ذكره ابن عقيل فى أواخر كتاب الواضح [والد شيخنا[2]] ، [وفى القياس أيضاً منه بكلام يقارب ذلك ، وذكره أبو محمد البغدادى] وبه قالت الحنفية ، خلافا لبعض القائلين بأنه قياس [جلى][3] ، حكاه ابن عقيل ، وكذلك قول المقدسى [وذكر[4] ابن عقيل فى جوابه على العدة وفى مواضع أخرى كالأول] وذكر القاضى فى بعض المواضع أن نسخ النص أو مخالفته لا يرفع دلالة التنبيه ، ذكره فى النهى عن الشهادة على نكاح المُحْرِم ، والتفضيل بين الأولاد ، قال : وهذا مختلف فيه ، فهو تنبيه على المتفق عليه ، ثم قام الدليل على جواز المختلف فيه ، وهـذا نظير استدلال الحنفية[5] [فى شهادة أهل الذمة ، وصرح بأبلغ من هذا فى مسألة القياس لما احتج المخالف بأنه لو كان القياسُ صحيحا لم يخل المنصوص عليه إذا نسخ وقد قيس عليه فروع أن يثبت الحكم فى فروع حكمه أو ينسخ الحكم فيها بنسخ حكم الأصل ، فإن قلتم : يصير منسوخا كان ذلك مبطلا لمذهبكم فى أن نسخ بعض ماتَنَاوله النص لا يوجب نسخ جميعه ، وإن قلتم إن الحكم فى فروعه يكون باقيا كان فيه تَبْقية الحكم فى الفروع مع نسخ حكم الأصل ، فقال : والجوابُ أنه لا يمتنع عندنا أن يبقى الحكم فى الفروع مع نسخ الحكم فى الأصل ، كما أن نسخ الحكم فى الأصل لايوجب ارتفاع ماحكم فى الحوادث بموجب النص قبل ورود النسخ ، وهذا خلاف ماذكره فى المسألة المفردة

---

(١) ق ا « إباحة رسم الضرب » .

(٢) هذه الكلمة ساقطة من ا .

(٣) هذه الكلمة ساقطة من ب ، د .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، د

(٥) من هنا إلى أثناء المسألة التالية ساقط من اوحدها ، وقد أشر الناسخ بعلامة استلحاق ولكنه لم يكتب .

مسـألة : مفهوم الموافقة ــ وهو التنبيه ــ يُنْسَخ ويُنْسَخ به ، مثل أن ينهى عن التأفيف للوالد ، ثم يبيح[1] ضربه ، فإنه يكون نسخاً للتأفيف ، وكذلك لو أباح التضحية بالعمياء ثم نهى عن العَوْرَاء كان نسخاً لإباحة العمياء ونحو ذلك ، وبهذا قالت الحنفية][2] وأبو القاسم الأنماطى من الشافعية ، وكذلك ابن برهان ، ولم يذكر فيه خلافاً ، وذكر أبو الخطاب أنه قول أكثر العلماء ، وقال بعض الشافعية: لا يُنْسخ ولا يُنْسخ به ، لكونه قياساً عندهم فيما ذكره أبو الخطاب ، وكذلك القاضى ، ولفظه : خلافاً لأصحاب الشافعى ، وحكى الخلاف فى النسخ به خاصة .

مسألة : مفهوم المخالفة إذا استقر حكمه وتقرر فإنه يجوز أن ينسخه غيره ، كما قال به الصحابة فى « الماء من الماء » إنه منسوخ ، فأما إذا لم يستقر حكمه وقد وَجَدْنا منطوقاً بخلافه قُدِّمَ المنطوق عليه وعلمنا أنه غيرُ مراد[3] .

ولفظُ القاضى : دليلُ الخطاب وما فى معناه من التنبيه نحو قوله : ﴿ وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أف[4] ﴾ يُنْسخ ويُنْسخ به ، وهو قول المتكلمين ، خلافاً لأصحاب الشافعى فيما حكاه الإسفرائينى .

[شيخنا] : فصل

إذا نسخ النُّطق فقال أبو محمد : ينسخ أيضاً ما ثبت بعلة النص أو بمفهومه أو بدليله ، خلافاً لبعض الحنفية .

قال شيخنا : قلتُ : قد خالفه ابن عقيل وغيره فى انتساخ المفهوم الذى هو الفَحْوَى ، وكذلك خالفه الجدُّ فى العلة المنصوصة ، وأما دليلُ الخطاب فهو كمفهوم الموافقة وأولى ، ففى هذه المسائل وجهان ، وجماعُ هذا أن معقول الأصل الذى هو القياس والتنبيه والدليل إما أن تُنْسخ مفردة أو تنسخ مع أصلها ، وعلى التقديرين فالناسخُ لها إما نص أو هى ، فيجىء اثنا عشر قسما أو أربعة وعشرون .

---

(١) فى د وحدها « ثم ينسخ » وهو خلاف وضع المسألة ، والمثال الثانى يوضح صحة ما أثبتناه .
(٢) من أثناء المسألة السابقة إلى هنا ساقط من ا .
(٣) فى د وحدها « وعلمنا أنه مراد »
(٤) من الآية ٢٣ من سورة الإسراء .

مسألة : يجوز النسخ فى السماء إذا كان هناك مكلف ، مثل أن يكون قد أُسْرِيَ ببعض الأنبياء كنبينا عليه الصلاة والسلام ، ولا يكون ذلك بَدَاء ، ذكره ابن عقيل ، خلافاً للمعتزلة ، ومَنْ منع كون الإسراء يَقظَةً فى جحدهم لوقوع ذلك ، ومنهم من منعه عقلا .

مسألة : إذا كان الناسخ مع جبريل فلا حكم له قبل أن يصل إلى الرسول. فإذا وصل إليه فهل يثبت فى حق من لم يبلغه ؟ قال أصحابنا : لا يثبت ، وهو ظاهر كلامه ومذهب الحنفية . وللشافعية وجهان ، وحكى ابن برهان أن مذهب أصحابه يثبت حكمه ، ونصره ، واختاره أبو الطيب مع حكايته الوجهين ، وقال أبو الخطاب: يتوجَّه على المذهب أن يكون نسخا ، بناء على عَزْل الوكيل قبل العلم ، والقاضى وابن عقيل وغيرهما جعلوا هذا وَجْهاً واحداً ، وفرقوا بينه و بين الوكيل بفروق جيدة ، وقال ابن الباقلانى وصاحبه ابن حاتم ، وهذا لفظه : عندنا يجوز أن يقال : قد نسخ عنه الأمر ، وإذا بلغه لزمه المصير إلى موجب الناسخ ، لا بالأمر المتقدم ، بل باعتقاد له آخر ، ولو كان كل شيء آخر فبلغه أنه أمر ثم نسخ عنه وجب أن يصير إلى موجب الناسخ ، وقال جمهور الفقهاء والمتكلمين : مثلُ هذا لا يكون نسخا ، وأما إذا لم يبلغه الناسخ فلا يلزمه حكم الناسخ كما [لو] لم يبلغه حكم المنسوخ .

[شيخنا] : فصل

كلام القاضى يقتضى أن هذا لا يختص بمسألة النسخ ، بل يشمل الحكم المبتدأ ، فإنه قال : إذا كان الناسخ مع جبريل ولم يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فإنه ليس بنسخ ، وإن وصل إلى النبى فهل يكون نسخاً ؟ ظاهر كلام أصحابنا أنه ليس بنسخ إلا عمن بلغه ذلك وعلم ، لأنه أخذ بقصة أهل قباء ، واحتج بها على إثبات خبر الواحد فى رواية أبى الحارث والفضل بن زياد ، ثم قال فى الدليل : ولأن الخطاب لا يتوجَّه إلى مَنْ لا علم له به ، كما لا يُخَاطب النائم والمجنون لعدم علمهما

وتمييزها ، ولأنه لا خلاف أنه مأمور بالأمر الأول ، ومتى تركه مع جهله بالناسخ كان عاصياً ، فدلّ على أن الخطاب باق عليه ، قال : واحتج المخالف بأنه لا يمتنع أن يسقط حكم الخطاب بما لم يعلم كالموكِّل إذا عزل وكيله وانعزل قبل العلم ، فلا يصح بيعه ، فأجاب بأن فى تلك المسأله روايتين ، إحداهما : لا ينعزل ويحكم بصحة بيعه ، وكذلك لو مات الموكِّل فباع صحّ بيعه ، وعلى هذا قال أصحابنا : إذا حلف على زوجته فقال : إن خرجتِ بغير إذنى فأنت طالق ، فأذن لها وهى لا تعلم وخرجت وقع الطلاق ، ولم يكن لذلك الإذن حكم ، وفيه رواية أخرى ينعزل الوكيل وإن لم يعلم ، فعلى هذا الفرقُ بينهما أن أوامر الله ونواهيه مقرونة بالثّواب والعقاب فاعْتُبر فيها العلمُ بالمأمور به والمنهيِّ عنه ، وليس كذلك الإذنُ فى التصرف والرجوعُ فيه ، فإنه لا يتعلّق به ثوابٌ ولا عقاب ، وقد ذكرتُ هذه المسألة فى موضع آخر وَبَيَّنْت أن فيها ثلاثة أقوال لنا .

مسـألة : الإجماع لا ينسخه شىء ، لأنه إنما ينعقد بعد انقضاء زمن الوحى ، والنسخ حينئذٍ محال ، فأما النسخ به فجائز ، لكن لا بنفسه ، بل بمستنده ، فإذا رأينا نصا صحيحاً والإجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه ، وأن أهل الإجماع اطّلَعُوا على ناسخ ، وإلا لما خالَفُوه . وكلام الشافعى فى الرسالة يقتضى أن السنة لا يثبت نسخُها إلا بسنة ، ولا ينعقد الإجماع على أنها منسوخة إلا مع ظهور الناسخ قال: فإن قال قائل: فيحتمل أن يكون له سنة مأثورة وقد نسخت ولا تُؤْثَر له السنة التى نسختها ، فلا يحتمل هذا ، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه ويترك ما يلزم فرضه ؟ ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدى الناس ، بأن يقولوا: لعلها منسوخة ولم ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض ، قال : فإن قال قائل : فهل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل : لو نسخت بالقرآن كانت للنبى صلى الله عليه وسلم فيه سنة تبين أن سُنّتَهُ الأولى منسوخة بسنته الأخرى حتى تقوم الحجَّة على الناس بأن الشىء ينسخ بمثله .

قال شيخنا : وقد كتبت ما يتعلق بمسألة النسخ بالإجماع قبل هذا .

مسألة : ولا يجوز النسخ بالقياس، قاله القاضي وأبو الخطاب وغيرهما ، وهو قول ابن الباقلاني وأصحابه ، وجعل المانعَ السمعَ لا العقل ، وحكى عن أصحاب الشافعي أنهم اختلفوا في نسخ النص بقياس المعنى والعلة ، وكان ابن سريج يجيز نسخ القرآن بقياسٍ مستخرج من قرآن وسنة ، وقال الأنماطي : يجوز نسخ النص بقياس مستخرج من قرآن [وحكى عن ابن سُرَيج جواز نسخ القرآن والسنة بقياسٍ مستخرج من السنة] وكلُّهم على أنه لا يجوز النسخ بقياس الشَّبَه[1] ، واختيار الباجي أن القياس المنصوص على علته كالنص ينسخ به كقول الأنماطي ، وحكى عن طائفة أنه يجوز النسخ بكل ما يجوز به التخصيص ، وقال : اتفق أكثر العلماء من الفقهاء وأصحاب الأصول أنه لا يجوز النسخ بالقياس ، ومَثَّله ابن عقيل بأن ينص على إباحة التفاضل في الأرز [بالأرز] فإنه لا ينسخ بالمستنبط من نهيه عن بيع الأعيان الستة أو عن بيع الطعام مثلا بمثل ونحو ذلك ، وقال بعض الشافعية : يجوز النسخ بالقياس ، وكذلك حكاه ابن برهان عن أصحابه ، وكذلك صدَّر ابن عقيل كلامه بذلك في المسألة بعدها ، واختار ابن برهان[2] أنه يجوز في زمن النبي صلى الله عليه وسلم [أن ينسخ ما ثبت بالقياس بالنص أو بقياس علة يومأ إليها ، و بسط القول في ذلك] وهذا قول ابن عقيل ، وحكى عن عبد الجبار بن أحمد أنه أجاز نسخ القياس ، وحكى عنه قول آخر بالمنع .

[شيخنا] : فصل

يتعلق بمسألة النسخ بالقياس

قاعدة أحمد التي ذكرها في كلامه [ودلَّت عليها تصرفاته]أنه إذا تعارض حديثان في قضيتين متشابهتين داخلتين تحت جنس واحدٍ لم يدفع أحد النصين

(١) في ا ، ب « قياس السنة » تحريف .

(٢) في ا « وأجاز ابن برهان » .

بقياس النص الآخر ، بل يستعمل كل واحد من النصين فى موضعه ، ويَجْعَل النوعين حكمين مختلفين ، والمسكوت عنه يُلحقه بأحدهما ، مثل ما عمل فى السجود قبل السلام و بعده ، ومثل ماعمل فى صلاة الفَذِّ[1] خلف الصف رجلا كان أو امرأة ، ومثل ماعمل فيمن باع عبداً وله مال مع حديث القلادة الخيبرية ، وفى مسألة مدعجوة ، ومثل ما عمل فى حديث هند « خذى ما يكفيك وولدك » مع قوله : « أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك » وهذا على ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يظهر بين النوعين المنصوصين فرق ، فهذا ظاهر .

والثانى : أن يعلم انتفاء الفرق ، فهذا ظاهر أيْضاً ، وأحمد وغيره يقولون بالتعارض ، مثل أن يكون[2] أحد النصين فى حق زيد والآخر فى حق عمرو ، ونحو ذلك .

والثالث : أن تكون التسوية ممكنة ، والفرق ممكناً ، فهنا هو مُضْطَرَبُ الفقهاء ، فمن غلَبَ على رأيه التسويةُ قال بالتعارض والنسخ ، مثلا ، ومن جوَّز أن يكون هناك فرق لم يُقْدم على رفع أحد النصين بقياسِ النص الآخر [وقد يعمُّ كلام أحمد هذا القسم فينظر[3]] ويقول: هذا من جنس خبر الواحد المخالف لقياس الأصول ، وأهلُ الرأى كثيراً ما يعارضون النصوص الخاصة بقياس نصوص أخرى ، أو بعمومها ، وفى كلام أحمد إنكار على من [كان] يفعل ذلك .

[شيخنا] : فصل

فى النسخ بالعموم والقياس

الحنفية يقولون بهذا كثيراً ، وأصحابنا والشافعية وغيرهم يدفعونه كثيراً ،

---

(١) فى ب « الفرد » ومعنى اللفظين واحد .

(٢) فى ا « مثل أن تكون إحدى القصتين — إلخ » .

(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

والحاجة إلى معرفته ماسَّة ، فإنه كثيراً ما وقعت أحكام الأفعال فى وقت لم يكن نظائر تلك الأفعال [محرَّمة ، ثم حُرِّمت تلك الأفعال[١]] بلفظ يخصها أو بلفظ يعمها والفعلَ الآخَرَ ، فالواجب فيه أن ينظر ، فإن كان ذلك العموم مما قد عُرِف دخولُ تلك الصورة فيه كان نسخاً[٢] ، وكذلك إذا لم يكن بين الصورتين فرق ، [وهذا مثل ما[٣]] نُقل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه « كان يُعامل المشركين والمنافقين من العَفْو والصفح قبل نزول براءة » وكانت المساجد يَنْتَابها المشركون قبل نزول براءة ، وكان المسلمون يَلُونَ أقاربهم المشركين فى الغسل وغيره ، كولاية علىٍّ أباهُ ، قبل أن يقطع الله المُوَالاة بينهم ، وبالجملة متى كان الحكم الأول قد عرفت علته وزالت بمجىء النص الناسخ ، أو كان معنى النص الناسخ مُتَنَاوِلاً لتلك الصورة فلا ريب فى النسخ ، وتختلف آراء المجتهدين فى بعض هذه التفاصيل ، وهذه القاعدة يحتاج إليها فى الفقه كثيراً .

[شيخنا] : فصل

ما حكم به الشارع مطلقاً أو فى أعيان [مُعَيَّنة] ، فهل يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت بحيث يزول ذلك الحكم زوالا مطلقاً ؟ قد ذهب الحنفية والمالكية إلى جواز ذلك،ذكروه فى مسألة التحليل، وذكره المالكية فى حكمه بتضعيف الغُرْم على سارق الثمر للعلق والضالّة المكتومة ومانع الزكاة وتحريق متاع الغالّ ، وهو يشبه قول من يقول : إن حكم المؤلَّفة قد انقطع .

قال شيخنا[٣] : وهذا عندى اصطلام للدين[٤] ونسخ للشريعة بالرأى ، ومآلُه إلى انحلال مَنْ بعد الرسول عن شرعه بالرأى [فإنه[٥] لا معنى للنسخ إلا اختصاص

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) فى ا « كان ناسخا » .
(٣) هذه الجملة ساقطة من ا .
(٤) فى ا « اصطلام لأمر الدين » .
(٥) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

كل زمانٍ بشريعة ، فإذا جُوِّز هذا بالرأى نسخ بالرأى[١]] وأما أصحابنا وأصحاب الشافعى فيمنعون ذلك ، ولا يرفعون الحكم المشروع بخطابٍ إلا بخطاب ، ثم منهم من يقول : قد تزول العلّة ويبقى الحكم كالرَّمَل والاضطبَاع ، ومنهم من يقول : النطق حكم مطلق وإن كان سَبَبُه خاصا ، فقد ثبتت العلة بها مطلقاً ، وهذان جوابان لا يحتاج إليهما ، واستمساكُ الصحابة بنهيه عن الادخار فى العام القابل يُبْطل هذه الطريقة ، وهذا أصل عظيم ، وهذا أقسام ، أحدها : أن يكون الحكم ثبت بخطاب مطلق ، الثانى : أن يثبت فى أعيان ، الثالث : أن لا يكون خطاباً وإنما يكون فعلاأو إقراراً ، وينبغى أن يذكر هذا فى مسألة النسخ بالقياس ، ويُسَمَّى النسخ بالتعليل ، فإنه تعليلٌ للحكم بعلة توجب رفعه وتُسْقط حكم الخطاب.

[شيخنا] فصل[٢]

فإن كان الحكم مطلقاً فهل يجوز تعليلُه بعلةٍ قد زالت لكن إذا عادت يعود؟ فهذا أحقُّ[٣] من الأول ، وفيه نظر ، وعكسه أن ينسخ الحكم بخطابٍ فيعلل الناسخ بعلة مختصة بذلك الزمان بحيث إذا زالت العلة زال النسخ ، والفقهاء يقعون فى هذا كثيراً ، وهو أيضاً خطاب مطلق أو معين أو فعل أو إقرار ، فأما الفعل والإقرار فيقع هذا فيه كثيرا ؛ إذ لا عموم له ، وكذلك يقع فى القضية التى فى عينٍ كثيراً ، لكن وقوعه فى الخطاب العام فيه نظر .

مسألة :يجوز نسخ القول بأفعال النبى صلى الله عليه وسلم ، هذا ظاهر كلامه ، واختيار القاضى ، وقال أبو الحسن التميمى : لا يجوز ، مع كونه أجاز[٤] تخصيص العموم بها ، كذا حكاهُ عنه القاضى فى موضع ، وذكر أنه ذكر ما وقع[٥] له عنه ،

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٣) فى ا « أخف من الأول » .
(٤) فى ب « اختار » .
(٥) فى ب « فيما وقع » .

والمشهور عنه الذى قَدَّمناه أن فعله لا يثبت فى حق غيره ، فعلى هـذا لا يُخَصُّ به العموم أيضاً ، وقال ابن عقيل : لايجوز النسخ بها وإن جعلناها دالّة على الوجوب؛ لأن دلالتها دون دلالة [صريح(١)] القول ، والشيء إنما ينسخ بمثله أو بأقوى منه ، فأما بدونه فلا ، وقد ذكر ابن عقيل فى ضمن مسألة تخصيص العموم بفعله احتمالا كاختيار شيخه ، وحكى أنه مذهب بعض العلماء من الشافعية ، وأما أبو الخطاب فاختار الأول [وأن الفعل والقول ينسخ المتأخِّرُ منهم الأول] فقال : إذا تعارضا من كل وجه وعلمنا تَقَدُّمَ القول عليه مثل أن ينهى(٢) عن التوجُّه إلى بيت المقدس وثبت(٣) دخوله فيه ، ثم رأيناه [يصلى(٤) إليه كان فعله ناسخاً لقوله عنا وعنه ، و إن تقدم الفعلُ مثل أن رأيناه(٤)] يصلى إلى بيت المقدس وثبت أن حكم غيره حكمه ، ثم قال : الصلاة إلى بيت المقدس غير جائزة ، كان ذلك نسخاً للفعل عنا وعنه ، وهـذا مغالاة من أبى الخطاب تخالف مغالاته فيه بالعكس على ما سبق ، ثم إنه حكى عن الشافعية فى ذلك تقديمَ الفعل ، وأن بعض المتكلمين قال : هما سواء ، والصحيح ما قاله ابن عقيل من العمل بالقول فى أصل المسألة ، فأما المثال الثانى الذى ضرب به أبو الخطاب ففيه تفصيل .

فصل

ولا يجوز النسخ(٥) إلا مع التعارض ، فأما مع إمكان الجمع فلا ، وقول من قال نسخ صوم [يوم] عاشوراء برمضان أو نسخَتِ الزكاةُ كلَّ صدقة سواها ؛ فليس يصح لو حمل على ظاهره ، لأن الجمع بينهما لا مُنَافاة فيه ، و إنما وافق نسخُ عاشوراء

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من ا وهى فى ب ، د .

(٢) فى ب « مثل أن نهى » .

(٣) فى ب « وتيقنا دخوله » .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط منا وحدها ، والصواب ثبوته لأن المؤلف يذكر فيما يلى أن فى كلام أبى الخطاب مثالين .

(٥) فى ا « ولا يتحقق النسخ ــ إلخ » .

فرضَ رمضان ، ونسخُ سائر الصدقات فرضَ الزكاة ، فحصل النسخ معه ، لا بهِ

والد شيخنا[١] : هذا قول القاضى ، ويُشْبه هذا فى الأحكام ما إذا أوْصَى لرجل بشىء ، ثم أوصى له بشىء آخر ، فإن الإيصاء الثانى لا يتضمن رُجوعَه عن الأول ، وكذا إن أوصى به لآخر تَحَاصَّا ، وهذه أبعد ، وكذا الأوصياء وغير ذلك ، وهذا أظهر من أنْ يُدَل عليه .

شيخنا : وآيَةُ الوصية منسوخَةٌ بالمواريث عند ابن أبى موسى .

شيخنا] : فصل

[قال ابن عقيل[١]] : قال حنبلى : والنسخ لا يحصل تاريخه بالدليل العقلى ، ولا مجال للعقل[٢] فى علم التقديم والتأخير ، ولا يحصل إلا من طريق الخبر .

مسألة : إذا قال الصحابىُّ : هذه الآية منسوخة فإنا لا نصير إلى قوله حتى يخبر بماذا نسخت ، قال القاضى : أومأ إليه أحمد ، وبه قالت الحنفية والشافعية ، وفيه رواية أخرى : يُقْبل قوله ، ذكرها ابن عقيل وغيره ، وهكذا كان القاضى قد قال أولاً ، وعندى أنه إن كان هناك نص آخر يخالفها فإنه يقبل قوله [فى ذلك] لأن الظاهر أن ذلك النص هو الناسخ ، ويكون حاصلُ قول الصحابى الإعلام بالتقدم والتأخر ، وقوله يقبل فى ذلك .

والد شيخنا[٣] : وذكر أبو الخطاب أنه يقبل فى الخبر ، ولم يُفَصِّل كالرواية التى حكاها ابن عقيل ، ولم يذكر لنا خلافا .

شيخنا[٣] : وذكر الباجىُّ فى هذه المسأله ثلاثه أقوال ، أحدها : أنه لا يقبل

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من ا .
(٢) فى ا « بدليل فعلى ولا مجال للفعل ـ إلخ » تحريف ما أثبتناه موافقا لما فى ب .
(٣) هذه الكلمة ساقطة من ا .

بحال حتى يبين الناسخ ليعلم أنه ناسخ ، لأن هذا كفتْيَاه ، وهو قول ابن الباقلانى والسمنانى ، واختاره الباجى ، والثانى : أنه إن ذكر الناسخ لم يقع به نسخ ، وإن لم يذكره وقع ، والثالث : يقع به النسخ بكل حال .

فصل

إذا أخبر الصحابىُّ أن هذه الآية نزلَتْ بعد هذه قُبِل منه ، ذكره القاضى من غير خلاف .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى : فأما خبر الواحد إذا أخبر به صحابىٌّ وزعم أنه منسوخ فإنه على قول من يُجوِّز للراوى نَقْلَ معنى الأخبار يجب أن يثبت به النسخ ، لأن ظاهر كلامه أنه معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى النسخ ، لامتناع أن يُحْمل قولُه على غير حقيقته ، وأما على قول من يعتبر اللفظ فلا ينسخ به ، لجواز أن يكون ما سمعه ظنَّ أنه ناسخ ، ولو أظْهره لم يكن ناسخا عندنا .

مسألة : إذا قال الراوى : كان كذا ونُسخ ، فقال ابن برهان : قُبل قوله فى الإثبات دون النسخ عندنا ، وقال أصحاب أبى حنيفة : قُبل قولُه فى النسخ .

قلت : وهذا قياس مذهبنا ، وكذلك ذكر أبو الطيب فى مسألة قول الراوى نُهينا عن كذا أو أمرنا بكذا مستشهداً محتجًا بأنه لو قال : رُخِّص لنا فى كذا ، ونسخ عنا كذا ، كان بمنزلة قوله رَخَّصَ لنا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، ونسخ عنا رسول الله ، وكذلك قال أبو الخطاب : إذا قال الصحابى : هذا الخبر منسوخ ، وجب قبول قوله ، وقد ذكرها القاضى فى أثناء التى قبلها ، فقال : فأما خبر الواحد إذا أخبر به صحابى وزعم أنه منسوخ فإن على قولِ مَنْ يُجَوِّز للراوى نقل معنى الأخبار يجب أن يثبت به النسخ .

قال شيخنا : ويجب الفرق بين أن يقول « كان كذا ، ونسخ » وبين أن يقول لخبر معلوم بنقل غيره « هذا منسوخ » فإن هذا بمنزلة قوله عن الآية « هى منسوخة » .

كتاب الأخبار

مسألة – الخبر ينقسم إلى صدقٍ وكذب ، فالصدق : ما تَعلَّقَ بالمخبر على ما هو به ، والكذب : ما تعلَّق بالمخبر على ضد ما هو به ، وقال الجاحظ بقسم ثالثٍ ليس بصدق ولا كذب ، وهو ما تعلق بالمخبر على [ضد] ما هو به اعتقادا بلا علم ، فحذف قيد العلم فى القسمين الأولين .

قال القاضى : للخبر[1] صيغة تدل بمجردها على كونه[2] خبرا كالأمر ، ولا يفتقر إلى قرينة يكون بها خبرا ، وقالت المعتزلة : لاصيغة له ، وإنما يدل اللفظ عليه بقرينة ، وهو قَصْدُ المخبِر إلى الإخبار به كقولهم فى الأمر ، وقالت الأشعرية : الخبر نوع من الكلام ، وهو معنًى قائمٌ فى النفس يعبَّر عنه بعبارة تدل تلك العبارة على الخبر لا بنفسها ، كما قالوا فى الأمر والنهى .

[قال[3] شيخنا : وفى قوله « للخبر صيغة » مناقشة لابن عقيل حيث يقول : للأمر والنهى والعموم صيغة] وقولُ القاضى أجود ، لأن الأمر والخبر والعموم هو اللفظ والمعنى جميعا ، ليس هو اللفظ فقط ، فتقديره : لهذا المركب خبر يدلُّ بنفسه على المركب ، بخلاف ما إذا قيل : الأمر هو الصيغة فقط ، فإن الدليل يبقى هو المدلول عليه ، ومن قال هو المدلول أيضا لم يصب ، ومن الناس من لا يحكى إلا القولين المتطرفين دون الوسط .

---

(١) فى ا « فى الخبر صيغة – الخ » .
(٢) فى ا « كونها خبرا » .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا وحدها .

[والد شيخنا] : فصل

ومن الأخبار ما يعلم صدقه ، ومنها مايعلم كذبه، ومنها ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، ثم ينقسم أقساما .

فصل

إذا قال الرجل « كلُّ أخبارى كذبٌ » فقيل : هذا مما يُعْلم كذبه قطعا ، لأن هذا الخبر مع الأخبار السالفة لايمكن صدقهما ، وقال بعض أصحابنا: قولُه يتناول ما سوى هذا الخبر ، إذ الخبر لا يكون بعض المخبر ، قال : وقد نصَّ أحمد على مثل ذلك[١] .

مسألة : اختلف الناس فى الكذب : هل قُبْحه لنفسه أو بحسب المكان ، فقال الأكثرون منهم ابن عقيل : قُبْحُه بحسب مكانه ، ولهذا حسن عند العلماء حيث أجازه الشرع [وذهبت[٢] شرذمة إلى أن قُبْحَه لنفسه ، وعند هؤلاء هو قبيح حيث أجازه الشرع أيضا[٢]] قالوا : لكنه دفع به ما هو أقبح منه ، و يَعُدّ ابن عقيل هذا ، وعلى المذهبين مهما أمكن جعلُ المَعَارِيض مكانه حَرُم .

قال شيخنا : وهذه المسألة تبنى على القول بالقبح العقلى ، فمن نفَاه وقال « لا حكم إلا لله » جعله بحسب موضعه ، ومن أثبته وجعل الأحكام لذوات المحلِّ قبّحه لذاته .

مسألة : الخبر المتواتر يفيد العلم القطعى ، وهو قول كافة أهل العلم ، وحكى عن قوم من الأوائل ـ قيل : هم السمنية ، وقيل : هم البَرَاهمة ـ أنه لا يقع العلم به ، وإنما يقع العلم بالمحسوسات والمشاهدات ، وحكى عن السمنية أنهم جمعوا إلى المحسوسات العلم بالتواتر ، وأَبَوْا ما عداها ، ذكره الجوينى فى أوائل كتابه .

مسأله : [[٣] لايشترط للتواتر أن يُجْمع الناسُ كلهم على التصديق به ،

---

(١) فى ا « على قريب من مثل هذا » .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٣) هذه المسألة ساقطة برمتها من ا .

خلافا لليهود فى قولهم : من شرطه أن لا يكون فى الناس من يكذّب به[١] ، وقال طوائف من الفقهاء : يشترط أن يكون عدد لا تحويهم بلدٌ ولا يُحْصيهم عدد] .

مَسْأَلة : لا يشترط أن يكونوا مسلمين ، وقال قوم : يشترط ، وهم بعض الشافعية ، وقال بعضهم : إن لم يَطُل الزمان لم يعتبر ، وإن طال اعتبر .

مَسْأَلة : ولا يشترط أن يكونوا أهل ذلٍّ [٢] ومَسْكنه ، أو أن يكون فيهم منهم ، وقال اليهود : يُشْترط ، ويكفى أن يكون فيهم منهم ولو واحد .

مَسْأَلة : والعلم الحاصلُ بالتواتر ضرورى ، لا مكتَسَبٌ ، وهو قول أكثر أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين .

والد شيخنا : وحكى القاضى أبو يعلى فى الكفاية عن البلخى أنه مكتسب ، أعنى العلم الحاصل بالتواتر ، واختاره القاضى ونصره ، وكذلك نصره أبو الخطاب فى التمهيد ، والذى ذكره فى العدة وابن عقيل وسائر الأصحاب أنه ضرورى ، فصارت المسألة على وجهين ، وقال البلخى ـ وهو أبو القاسم المعروف بالكعبى ـ وغيره من المعتزلة : يقع اكتسابا لا ضرورة ، وحكاه ابن برهان عن الكعبى وحده ، وقال فى الأول اتفق عليه الفقهاء والمتكلمون قاطبة ، وحكى أبو الطيب مثل الكعبى عن بعض أصحابه ، قال : وإليه ذهب أبو بكر الدّقاق ، وحكاه أبو الخطاب [[٣] عن أبى الحسين البصرى ونصره أبو الخطاب[٣]] واختاره ، فصار فى المسألة وجهان ، ورجحه الجوينى بشرطٍ ذكره .

فصل

من شرط حصول العلم بالتواتر أن يكون مستنده ضروريا من سماعٍ أو مشاهدة

---

(١) فى د « فى قولهم : لا بد من ذلك » .
(٢) فى ا « أهل ذلة » .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

فأمَّا مامستنده تصديق فلا كأخبار الجم الغفير عن قِدَمِ العالم[١] ونحوه ، وكذلك قال الجوينى وابن برهان والمقدسى .

[والد شيخنا] : فصل

وقد يكون التواتر من جهة المعنى ، مثاله : أن يروى واحد أن حاتما وهب لرجل مائةً من الإبل ، وأخبر آخر أنه وهب خمسين من العبيد ، وأخبر آخر أنه وهب عشرة دنانير ، ولا يزال يروى كل واحد من الأخبار شيئاً ، فهذه الأخبار تدل على سخاء حاتم .

فصل

[والد شيخنا] ومن شرط حصول العلم بالتواتر : أن يستوى منه الطرفان والوسط فى عدد يَقع العلم بخبره .

مَسْأَلة : وخبر التواتر لا يُوَلِّد العلم فينا ، وإنما يقع عنده بفعل الله ، وهو بمنزلة إجراء العادة بخلق الولد من المنى ، وهو قادر على خلقه بدون ذلك ، خلافا لمن قال بالتولد .

مَسْأَلة : لا يجوز على الجماعة العظيمة كتمانُ ما يحتاج إلى نقله ومعرفته ، وهو قول جماعة من العلماء ، وزعمت الإمامية أنه جائز ، وعلى ذلك بَنَوْا كلامهم فى ترك نقل النص فى على .

قال والد شيخنا : وبَسَط القولَ معهم فى ذلك الرازىُّ فى المحصول .

مسْأَلة : ولا يعتبر فى التواتر عدد محصور ، بل يعتبر ما يفيد العلم على حسب العادة فى سكون النفس إليهم وعدم تأتى التواطؤ على الكذب منهم : إما لفرط كثرتهم ، وإما لصلاحهم ودينهم ، ونحو ذلك .

---

(١) فى د « عن حدوث العالم » ولكل منهما وجه

قال القاضى وأبو الطيب : لـكن يجب أن يكونوا أكثر من أربعة ، وكذلك قال ابنُ الباقلانى ، وقال الجُبَّائى : يعتبر عددٌ يزيد على شهود الزنا ، وقال بعضهم : اثنا عَشَرَ بعدد النُّقَباء ، وقال بعض الأصوليين : يعتبر العدد سبعين بعدد المختارين من قوم موسى ، وقال بعضهم : ثلثمائة ونيف بعدد أهل بَدْر ، وقال قوم : عشرة، لأن التسعة آخر عقود الآحاد ، وقال قوم : كأهل بيعة الرضوان ألف وسبعمائة ، وقال قوم : أربعون ، لأنه الذى تنعقد به الجمعة ، وقال ابن برهان : والإجماع منعقد على أن الأربعة ليس من العدد المتواتر ، وحكى أبو الخطاب والقاضى قولا عن قوم بحصوله بقول اثنين ، وعن قوم بالأربعة ، وعن قوم بخمسة فصاعدا ، وقال قوم من الفقهاء : يشترط أن يكونوا عددا لا يحويهم بلد ولا يُحْصيهم عدد ، وقرر الجوينى مذهَب النظام وتأوله[1] .

[شيخنا] : فصل[2]

قال القاضى أبو يعلى متابعةً لأبى الطيب ، وقاله قبلهما ابنُ الباقلانى متـابعةً للجبائى : يجب أن يكونوا أكثر من أربعة ، لأن خبر الأربعة لو جاز أن يكون موجبا للعلم لوجب أن يكون خبر كل أربعة موجبا لذلك ، ولو كان هكذا لوجب إذا شهد أربعة على رجل بالزنا أن يَعْلم الحاكم صدقَهم ضرورة ، ويكون ماورد به الشرعُ من السؤال عن عَدالتهم باطلا .

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : وقد ألحق القاضى «لايتأتّى منهم التواطؤ على الـكذب : إما لـكثرتهم ، أو لدينهم وصلاحهم » وقال فى مسألة خبر الواحد لايفيد العلمْ : لو كان موجباً للعلم لأوْجبه على أى صفة وُجد : من المسلم والـكافر ، والعَدْل والفاسق ، والحر والعبد ، والصغير والـكبير ، كما أن الخبر المتواتر لما أوجب العلم لم

---

(١) فى د تقديم بعض الأقوال عن بعض لـكن المآل واحد والعبارات متفقة أو متقاربة .
(٢) كتب بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

يختلف باختلاف صفات المخبِرين ، بل استوى فى ذلك الكفارُ والمسلمون،والصغار والكبار ، والعدولُ والفُسّاق .

قال شيخنا : قلت : هذا الكلام ـ مع أنه فى غاية السقوط ـ مناقض لقوله إما لكثرتهم وإما لدينهم وصلاحهم ، وهذا الثانى أصح ، ثم إنه كما تقدم فَرَقَ فى وجوب العمل أو فى غلَبة الظن بين مخبِرٍ ومخبر فكذلك فى العلم ، والعلمُ بتأثير الصفات ضرورى ، وجحوده عناد ، وهذا الحق[1] يمنع أن يستوى الأربعة[2] ، ثم هذا باطل من وجوه ، أحدها : أن العشرة وأكثر منها لو شهدوا بالزنا لوجَبَ عليه أن يسأل ، فلا اختصاص بالأربعة ، الثانى : أنه لو علم أنه زنا اضطرارا بالمشاهدة لم يرجمه إلا بالثقات ، فكذلك إذا أخبره من يعلم صدقه اضطراراً ، لأن القاضى إنما يقضى بأمر مضبوطٍ ، نعم لو شهد بالأمر عدد يفيد خبرهم العلم لكل أحدٍ فهذا فيه نظر ، لكنه لا يكاد يقع ، لإمكان التواطؤ ، وأما الشاهد نفسه يجوز أن يستند إلى التواتر ، وكذلك الحاكم فيما يحكم فيه بعلمه كعدالة الشهود وفسقهم، فمَنَاطُ الشهادة علمُ الشاهد بأى طريق حصل ، ومناط الحكم طريق ظاهرة مضبوطة ـ وإن لم تفد العلم ـ لأجل العدل بين الناس .

مَسْأَلة : يجوز التعبد بأخبار الآحاد عقلا فى قول الجمهور ، ومنع منه قوم ، قال ابن عقيل : وأظنه قول الجبائى ، وقال ابن برهان : صار إليه طائفة من المتكلمين ، وقال أبو الخطاب : العقل يقتضى وجوبَ قبولِ خبر الواحد .

والد شيخنا : وكذلك القاضى فى الكفاية قَصَر أن العقل دلّ على وجوب قبوله ، والأكثرون قالوا : لا يجب التَّعبُّد بخبر الواحد عقلا .

---

(١) فى ا « وهذا الأحق » .

(٢) فى ا ، د « الأربعات » .

[شيخنا] : فصل

قال ابن عقيل : المحققون من العلماء يمنعون ردَّ الأخبار بالاستدلال ، ومثَّله بردِّ خبر القهقهة استدلالا بفضل الصحابة المانع من الضحك ، وكذلك لو شهدت بيِّنَةٌ عادلة على معروف بالخير بإتلافٍ أو غَصْبٍ لم تردَّ شهادتهم بالاستبعاد ، ومثَّله بردِّ عائشة قول ابن عباس فى حديث الرؤية بقولها : لقد قَفَّ شعرى ، قال : فردَّتْ خبره بالاستدلال ، فلم يُعوِّل أهلُ التحقيق على ردها ، ومثَّله [أيضا] بقوله « لأزيدَنَّ على السبعين » حيث قيل له : هذا يفيد الصحة ، فقال : هذا ردٌّ للأخبار بالاستدلال ، ولا يجوز ذلك ، لأن السند يأتى بالعجائب ، وهى من أكثر الدلائل لإثبات الأحكام

مسألة : يجوز العمل(1) بخبر الواحد الذى فيه الصفات المعتبرة شرعا ، نصَّ عليه ، وهو قول عامة الفقهاء وجمهور المتكلمين ، وقال قوم من أهل البدعة من الروافض ومن المعتزلة ، ذكره الجوينى : لايجوز العمل به ، وقال القاشانى وأبو بكر بن داود والرافضة : لايجوز العمل به شرعا ، وإن كان يجوز [ورود(2)] التَّعَبُّدِ به ، وقال الجبائى : لا يُقْبلُ فى الشرعيات أقل من اثنين ، وحكى ابن برهان كقول القاشانى عن النَّهْرَوَانِىِّ وإبراهيم بن إسماعيل بن عُلَيَّة والشِّيعة ، وأفرد الكلام مع الجبائى فى مسألة ، وكذلك أفرد أبو الخطاب وابنُ عقيل والجوينى .

واختلف نُفاة العمل بخبر الواحد شرعاً : هل يجوز التعبد به عقلا ؟ على مذهبين ، ومن أجازه عقلا اختلفوا : هل ورد فى الشرع بما يمنع العملَ به أو لم يرد فيه مايوجب العمل به ؟ على مذهبين ، حكى الكل الجوينى .

مسألة : يقبل خبر الواحد فيما تَعُمُّ به البَلْوَى ، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين ، قاله ابن برهان ، خلافا للحنفية ، وقال ابن برهان : خلافا لبعض الحنفية وقال أبو الخطاب : أكثر الحنفية ، وعَزَاه الجوينى إلى أبى حنيفة ، وردَّ عليه .

---

(1) فى ب « يجب العمل — إلخ » (2) كلمة « ورود » ساقطة من ا .

[شيخنا] : فصل

قال أبو الخطاب : الحكم بخبر الواحد عن الرسول لمن يمكنه[1] سؤاله مثلُ الحكم باجتهاده ، واختياره أنه لا يجوز ، والذى ذكره بقية أصحابنا القاضى وابن عقيل جواز العمل بخبر الواحد لمن أمكنه سؤاله أو أمكنه الرجوعُ إلى التواتر ، محتجين به فى المسألة بمقتضى أنه إجماع ، وهذا مثل قول بعض أصحابنا : إنه لا يعمل بقول المؤذن مع إمكان العلم بالوقت ، وهذا القول خلاف مذهب أحمد وسائر العلماء المعتبرين ، وخلاف ما شهدت به النصوص ، وذكر فى مسألة منع التقليد أن المتمكن من العلم لا يجوز له العدول إلى الظن ، وجعله محلَّ وفاقٍ ، واحتج به فى المسألة .

مسألة : يقبل خبر الواحد فيما يعمُّ فرضه[2] ؛ خلافا للحنفية ؛ ذكره القاضى .

مسألة : يقبل خبر الواحد فى إثبات الحدود ، نص عليه ، وبه قالت الشافعية ، وحكاه أبو سفيان عن أبى يوسف ، واختاره أبو بكر الرازى ، وحكى عن الكرخىِّ أنه لا يقبل .

مسألة : خبر الواحد مُقَدَّم على القياس ، نص عليه ؛ وهو قولُ الشافعى وأصحابه ؛ وقالت الحنفية : متى خالف الأصول أو معنى الأصول لم يقبل [[3] ويقبل قياس إذا خالف الأصول[3]] وحكى عن مالك تقديم القياس الواضح عليه ؛ وحكاه أبُو الطيب عن أبى بكر الأبهَرى من المالكية .

والد شيخنا : وقال البُستى من الحنفية : تقدم رواية الفقيه على القياس ؛ فأما غير الفقيه فيقدم القياس عليه .

---

(١) فى ا « ولم يمكنه سؤاله » تحريف .

(٢) فرضه : أى افتراضه وتقديره ، يعنى إذا أخبر بما يكثر عند السامع تقدير حصوله .

(٣) ما بين المعقوفين وقع فى ا بعد كلمة « نص عليه » والسياق يقتضى أن مكانه هنا .

مسألة : خبر الواحد يوجب العمل ؛ وغلبة الظن دون القطع ؛ فى قول الجمهور ؛ وارتضى الجوينى من العبارة أن يقال : لا يُفِيد [العلم] ولكن يجب العمل عنده ؛ لا به ؛ بل بالأدلة القطعية على وجوب العمل بمقتضاه ؛ ثم قال : هذه مناقشة فى اللفظ ، ونقل عن أحمد مايدلّ على أنه قد يفيد القطع إذا صح . واختاره جماعة من أصحابنا .

قال والد شيخنا : ونصره القاضى فى الكفاية ؛ وقال شيخنا : وهو الذى ذكره ابن أبى موسى فى الإرشاد ، وتأوّلَ القاضى كلامه على أن القطع قديحصُل استدلالا بأمور أُنضَمَّتْ إليه : من تَلَقى الأمة له بالقبول ، أو دعوى المخبِرِ عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سمعه منه فى حضرته فيسكت ولا ينكر عليه ، أو دعواه على جماعة حاضرين السماعَ معه فلا ينكرونه ؛ ونحو ذلك ، وحصر ذلك بأقسام أربعة هو وأبو الطيب جميعا ؛ ومن أطلق القول بأنه يفيد العلم فسّره بعضهم بأنه العلم الظاهر دون المقطوع به ؛ وسلّم القاضى العلم الظاهر [(١) وقال النظّامُ إبراهيمُ : خبر الواحد يجوز أن يُفِيد العلم الضرورى إذا قارنته أمارة](١) وكذلك قال بعض أهل الحديث : منه ما يوجب العلم كرواية مالك عن نافع عن ابن عمر ؛ وما أشبهه وأثبت أبو إسحاق الإسفرائينى فيما ذكره الجوينى قسما بين المتواتر والآحاد سمّاه « المُسْتَفيض » وزعم أنه يفيد العلم نظرا . والمتواتر يفيد العلم ضرورة ؛ وأنكر عليه الجوينى ذلك . وحكى عن الأستاذ أبى بكر أنَّ الخبر الذى تَلَقّته الأمة بالقَبُول محكوم بصدقه ؛ وأنه فى بعض مصنفاته .

وقال : إن اتَّفقوا على العمل به لم يحكم بصدقه لجواز العمل بالظاهر ، وإن قَبِلُوه [(١) قولا وقطعا حكم به ، وقال ابن الباقلانى : لا يحكم بصدقه وإن تَلَقَّوه بالقبول

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، وهو ثابت فى ب ، د .

قولا وقطعا][1] ، لأن تصحيح الأئمة للخبر يجرى على حكم الظاهر ، فقيل له : لو رفعوا هذا الظن و باحوا بالصدق ماذا تَقُول ؟ فقال مجيبا : لا يتصور ذلك .

[والد شيخنا : والقطعُ بصحة الخبر الذى تلقّته الأمة بالقبُول أو عملت بموجبه لأجله قولُ عامة الفقهاء من المالـكية ذكره عبد الوهاب والحنفية فيما أظن والشافعية والحنبلية] واختلف هؤلاء فى إجماعهم على العمل به : هل يدل على علمهم بصحته قبل العمل به ؟ على قولين ، أحدهما : يشترط ، والثانى : لا يشترط ، وعلى الأول لا يجوز انعقاد الإجماع عن خبر الواحد و إن عمل به الجمهور ، وقال عيسى بن أبان : ذلك يدلّ على قيام الحجة به وصحته ، وخالفه الأكثرون بناء على الأُعتداد بخلاف الواحد والاثنين [وذكرهُ أبو الحسن البُستى من الحنفية فى كتاب اللباب فقال : وتقدَّمُ رواية الفقيه على القياس ، ولا يجوز ذلك لغير الفقيه ، بل يُقَدم القياس على روايته] وفى كتاب اللامع لابن حاتم صاحب ابن الباقلانى ، قال : قال عيسى بن أبان : إن كان راوى الخبر مُتَيَقظا تُرِكَ القياس لأجله ، و إن لم يكن كذلك وجب الاجتهاد فى الترجيح ، ومن الناس من قال : القياسُ أولى بالمصير إليه ، و إليه صار جماعة من أصحاب مالك ، وأما الشافعى وأكثر أصحابه فيترك عندهم الخبر للقياس الجلىّ ، ويترك الخفى للخبر ، قال : وكل هذه الأقوال عندنا باطلة .

قال الأثرم فى كتاب معانى الحديث : الذى يذهب إليه أحمد بن حنبل أنه إذا طعَنَتْ فى الحيضة الثالثة فقد برىء منها و برئت منه ، وقال : إذا جاء الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملتَ بالحكم والفرض ودنْتُ الله تعالى به ، ولا أشهد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ذلك ، قال شيخنا : نقلته من خط القاضى على ظهر المجلد الثانى من العدة ، وذكر أنه نَقَله من كتابٍ بخط أبى حفص العكبرى رواية أبى حفص عمر بن زيد[2] ، وقال أيضا : قال أحمد

---

(١) ما بين هاتين المعقوفتين ساقط من ا .

(٢) فى د « عمر بن بدر » .

ابن حنبل: إذاوضع العَشاء وأقيمت الصلاة ولم يُصِبْ منه فَلْيأْكُلْ ، وإن كان قد تناول وأقيمت الصلاة فَلْيَقُوموا فليصلوا ، وفيه أيضا فى حديث ابن عباس « كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وصَدْراً من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة » فقال أبو عبد الله : أدفع هذا الحديثَ بأنه قد روى عن ابن عباس خلافه من عشرة وجوه أنه كان يرى طلاق الثلاث ثلاثا .

قال شيخنا : قلت : أبو عبد الله يشهد للعشرة بالجنة ، والخبر فيه خبر واحد ، وبَنَى ذلك على أن الشهادة والخبر واحد ، ولفظ القاضى فى العدة : خبر الواحد لا يوجب العلم الضرورى ، وقد رأيت فى كتاب معانى الحديث للأثرم بخط أبى حفص العكبرى ، وساق الرواية كما تقدم ، قال : فقد صَرَّح القول بأنه لا يقطع به ، ورأيت فى كتاب الرسالة لأبى العباس أحمد بن جعفر الفارسى فقال : ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه فى النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها إلا أن يكون ذلك فى حديث كما جاء نصدقه ونَعْلم أنه كما جاء ، ولا ننص الشهادة ، ولا نشهد على أحد أنه فى الجنة لصالح عمله ولا لخير أتاه إلا أن يكون ذلك فى حديث كما جاء [بصدقه[1]] على ما روى ولا ننص ، قال القاضى : قوله « ولا نَنُصُّ الشهادة » معناه عندى والله أعلم لا نقطع على ذلك .

قال شيخنا : قلت : لفظ « ننص » هو المشهور ، ومعناه لا نشهد على المعين ، وإلا فقد قال: نعلم أنه كما جاء ، وهذا يقتضى أنه يفيد العلم ، وأيضا فإن من أصله أن يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد ، وهو خبر واحد ، وقال : أشهد وأعلم واحد ، وهذا دليلٌ على أنه يشهد بموجب خبر الواحد ، وقد خالفه ابن المدينى وغيره .

قال القاضى : وقد نقل أبو بكر المروذى قال : قلت لأبى عبد الله : هاهنا إنسان يقول : إن الخبر يوجب عملا ، ولا يوجب علما ، فعابه ، وقال : ما أدرى

---

(١) ساقط من ب

ما[1] هذا ؟ قال : وظاهر هذا أنه سَوَّى فيه بين العمل والعلم .

قال شيخنا : قلت : قد يكون من هذا قوله : ذو اليدين أَخْبَرَ بخلاف نفسه ، ونحن ليس عندنا علم بردِّه ، وإنما هو علم يأتينا به .

قال القاضى : وقال فى رواية حنبل فى أحاديث الرؤية : نؤمن بها ونعلم أنها حق نقطع على العلم بها ، قال : وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا وقالوا : خبر الواحد إن كان شرعيا أَوْجَبَ العلم ، قال : وهذا عندى محمولٌ على وجه صحيح من كلام أحمد ، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال ، لامن جهة الضرورة ، والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه ، أحدها : أن تتلقَّاه الأمة بالقبول ، فيدلُّ ذلك على أنه حق ، لأن الأمة لاتجتمع على الخطأ ، ولأن قبول الأمة له يدلُّ على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته ، لأن العادة أن خبر الواحد الذى لم تقم الحجة به لا تجتمع الأمة على قبوله ، وإنما يقبله قوم ويرده قوم ، والثانى : خبر النبى صلى الله عليه وسلم وهو واحد فنقطع بصدقه ؛ لأن الدليل قد دل على عصمته وصِدْق لَهْجته ، الثالث : أن يخبر الواحد ويَدَّعى على النبى صلى الله عليه وسلم أنه سمعه منه فلا ينكره فيدل على أنه حق ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لا يقرُّ على الكذب ، الرابع : أن يخبر الواحد ويَدَّعى على عدد كثير أنهم سمعوهُ معه فلا ينكر منهم أحد ، فيدل على أنه صدق ، لأنه لو كان كذباً لم تتفق دَوَاعيهم على السكوت عن تكذيبه ، والعلم الواقعُ عن ذلك كله مكتسبٌ ؛ لأنه واقع عن نظر واستدلال ، وقال[إبراهيم] النظام : خبر الواحد يجوز أن يوجب العلم الضرورى إذا قارنته أمارة .

قال شيخنا:قلت:حَصْره لأخبار الآحاد الموجبة للعلم فى أربعة أقسام ليس بجامع ، لأن مما يوجب العلم أيضا ما تلقّاه الرسولُ صلى الله عليه وسلم بالقبول كإخباره عن

---

(١) فى ا « لا أدرى ما هذا » .

تميم الدارىّ بما أخبر به ، ومنه إخبار شخصين عن قضية يُعلم أنهما لم يتواطآ عليها ، ويتعذّر فى العادة الاتفاق على الكذب فيها أو الخطأ ، ومنه غير ذلك

ثم أفرد ابنُ برهان فصلين فى آخر كتاب الأخبار ، أحدهما فيما إذا أجمع الناسُ على العمل بخبر الواحد : هل يصير كالمتواتر ؟ واختار أنه لا يصير ، والثانى : إذا ادَّعى الواحد على جماعة بحضرتهم صِدْقَهُ فسكتوا ، فقال قوم : يَصِير كالمتواتر ، واختار هو أن ذلك لا يتصور ، لأن الدواعى فى مثل ذلك لا تنفك عن تصديق أو تكذيب ولو من البعض .

[شيخنا] : فصـــل

يتعلّق بمسألة خبر الواحد المقبول فى الشرع .

هل يفيد العلم ؟ فإن أحدا من العقلاء لم يقل إن خبر كل واحد يفيد العلم ، وبَحْثُ كثيرٍ من الناس إنما هو فى رَدِّ هذا القول .

قال ابن عبد البر : اختلف أصحابنا وغيرهم فى خبر الواحد العدل : هل يوجب العلم والعمل جميعا أم يوجب العمل دون العلم ؟ قال : والذى عليه أكثر أهل الحذق منهم أنه يوجب العمل دون العلم ، وهو قول الشافعى وجمهور أهل الفقه والنظر ، ولا يوجب العلم عندهم إلا ما شهد به الله وقطع [العذر لمجيئه مجيئا][1] لا اختلاف فيه ، قال : وقال قوم كثير من أهل الأثر و بعض أهل النظر : إنه يوجب العلم والعمل جميعا ، منهم الحسين الكرابيسى [وغيره ، وذكر ابن خواز منداد[2] أن هذا القول يخرج على مذهب مالك] .

قلت : وحكاه الباجى عن داود بن خواز منداد[2] وهو اختيار ابن حزم ، قال ابن عبد البر : الذى نقول به أنه يوجب العمل دون العلم كشهادة الشاهدين والأربعة

---

(١) مكان هذه الكلمة بياض فى ا ، ب .
(٢) كتبت فى د « خويز منداد » .

سواء ، قال وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والنظر [والأثر][1] قال وكلهم يروى خبر الواحد [العَدْل] فى الاعتقادات ، ويعادى ويوالى عليها ، ويجعلها شرعا وحكما ودينا فى معتقده ، على ذلك جماعة أهل السنة ، ولهم فى الأحكام ما ذكرنا .

قلت : هذا الإجماع الذى ذكره [فى خبر الواحد العدل فى الاعتقادات] يؤيِّد قول من يقول : إنه يوجب العلم ، وإلاَّ فما لا يفيد علما ولا عملا كيف يجعل شرعا ودينا يُوَالَى عليه ويعادى ؟

وقد اختلف العلماء فى تكفير من يجحد ما ثبت بخبر الواحد العَدْل ، وذكر ابن حامد فى أصوله عن أصحابنا فى ذلك وجهين ، والتكفير منقول عن إسحاق بن راهويه .

قلت : الفرق بين الشاهد الذى يشهد بقضية مُعَينة وبين المخبر عن الرسول بشرع يجب على جميع الأمة العملُ بين ، هذا لو قُدِّر أنه كذب على الرسول ولم يظهر ما يدلُّ على كذبه للزم من ذلك إضلال الخلق ، والكلام إنما هو فى الخبر الذى يجب قبولُه شرعا ، وما يجب قبوله شرعا لا يكون باطلا فى نفس الأمر ، يَبْقَى الكلامُ فى كون المخبر المعين : هل يجب قبولُ قوله ؟ وذاك بَحْث آخر ، وهكذا يجب أن يقال فى القياس والعموم : إن كل دليل يجب اتِّباعُه شرعا لا يكون إلا حقا ، ويكون مدلولُه ثابتا فى نفس الأمر ، والله تعالى لم يأمرنا باتباع ماليس بحق ، والمجتهد عليه أن يعمل بأقوى الدليلين ، وهذا عمل بالعلم ، فإن رُجْحَانَ الدليل مما يمكن العملُ به ، ولا يجوز أن يتكافأ دليل الحق والباطل ، فأما إذا اعتقد ما ليس براجح راجحا فهذا خطأ منه ، وبهذا يتبين أن الفقه الذى أمر الله به من باب العلم لا من باب الظن ، وأن الدليل ينقسم إلى ما يستلزم مَدْلُولَه وإلى ما يجوز تخلُّفُ مدلوله عنه لمعارض راجح ، كما أن العلة تنقسم إلى مُوجبة ومقتضية ، فأما تقسيم الأدلة إلى قَطْعى وظَنِّىّ فليس هو تقسيما باعتبار صفتها فى أنفسها ، بل باعتبار

---

(١) زيادة عن د .

اعتقاد المعتقدين فيها ، وهذا[1] ممـا يختلف باختلاف المستدلِّين ، فقد يكون قطعيا عند هذا ما ليس قطعيا عند هذا ، وبالـعكس ، وأما كون الدليل مستلزما لمدلوله أو مرجِّحا لمدلوله فهو صفة له فى نفسه ، مثل كون العلة قد تـكون تامة موجبة للمعلول ، وقد تـكون مقتضية يتخلَّف[2] عنها المعلول لفوَات شرط أو وجود مانع ، نخبر العَدْل [مرجح لمخبره]، ليس هو مستلزما لمخبره ، وكذلك الغَيْم الرَّطْب فى الشتاء وأمثال ذلك ، فالحاكم عليه أن يحكم بما ظهر من الحجج ، وقد يكون أحد الخصمين أَلْحَنَ بحجته من خَصمه ، فإذا قضى له بشىء فلا يأخذه ، فإنما يقطع له قطعة من النار ، ثبت ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم ، و ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وُسْعَها﴾[3] وكذلك العالم : عليه أن يتَّبع ما ظهر من أدلة الشرع ، ويتبع أقوى الأدلَّة ، وهذا كله يمكن أن يعلمه فيـكون عاملا بعلمه ، ويمكن أن يعجز عن العلم فيتبع ما يظنه ، وحينئذٍ فعملُه بمـا يمكن [أن يعلمه] عملٌ بعلم ، وخطأ المجتهد تارة يكون لعدوله عن أرجح الأدلَّة كعدوله فى غير ذلك عن الدليل المستلزم لمدلوله إلى ما ليس كذلك ، وقد يكون عملا بأرجحهما لـكن اختلف [عليه] ، فهذا يقع فى الحـكم ، والحاكمُ معذور بأن لا ينصب له دليلٌ على صدق الصادق فى نفس الأمر ، وأما الأحكام العامَّةُ الـكلية فهل يجوز أن لا ينصب الله عليها دليلا ، بل يكون الذى جعله راجحا من الأدلة ليس مدلوله ثابتا فى نفس الأمر ولم يقم دليل على أنه مرجوح ؟ هذا موضعٌ تنازعَ الناس فيه ، فيدخل فى هذا الواحدُ العدلُ الذى أوجب الله على المسلمين العمل به : هل يجوز أن يكون فى نفس الأمر كاذبا أو مخطئا ولا ينصب الله دليلا يوجب العدول عن العمل به ؟ فهذا ، ومن قال « إنه يوجب العلم » يقول : لا يجوز ذلك ، بل متى ثبتت الشروط الموجبة للعمـل به وجب ثبوت مخبره فى نفس الأمر ، وعلى هـذا تنازَعُوا فى كفر

---

(١) فى ا « وهو مما يختلف » .

(٢) فى ب « يختلف » تصحيف .

(٣) من الآية ٢٨٦ من سورة البقرة

تاركه ، لكونه عندهم من الحجج العلمية ، كما تكلموا فى كفر جاحد الإجماع ، لكن الإجماع لمّا اعتقدوا أنه لا يكون خطأ فى نفس الأمر كان تكفير مخالفه أقوى من تكفير مخالف الخبر الصحيح ، فهم يقولون : إمكانُ كذبه أو خطئه ليس مثل إمكان خطأ أهل الإجماع ، ولهذا كان الصوابُ أن مَنْ ردَّ الخبر الصحيح كما كانت تردُّه الصحابة اعتقادا لغلَطِ الناقل أو كذبه لاعتقاد الرادِّ أن الدليل قد دلَّ على أن الرسول لا يقول هذا ، فإن هذا لا يكفَّر ولا يفسَّق ، وإن لم يكن اعتقاده مطابقا ، فقد ردَّ غيرُ واحدٍ من الصحابة غير واحد من الأخبار التى هى صحيحة عند أهل الحديث .

ومما يُحَقِّق أن خبر الواحد الواجبَ قبولُه يوجبُ العلم قيامُ الحجة القوية على جواز نسخ المقطوع به ، كما فى رجوع أهل قباء عن القبلة التى كانوا يعلمونها ضرورة من دين الرسول بخبر واحدٍ[1] وكذلك فى إراقة الخمر ، وغير كذلك ، وإذا قيل : الخبر هناك أفادهم العلمَ بقرائن احْتَفتْ به ، قيل : فقد سلّمتم المسألة ، فإن النزاع ليس فى مجرد خبر واحد ، بل فى أنه [قد[2]] يفيد العلم ، والباجى ـ مع تغليظه على من ادَّعَى حصول العلم به ـ جوّز النسخ به فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

قال القاضى فى مقدمة المجرد : خبر الواحد يوجبُ العلم إذا صحّ سندهُ ، ولم تختلف الرواية به ، وتلقّته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يُطْلقون القول فيه ، وأنه يوجب العلم وإن لم تتلَقَّه[3] بالقبول ، والمذهب على ما حكيت لا غير .

وقال القاضى فى ضمن مسألة انعقاد الإجماع على القياس : إنما لم يفسَّق مخالفه إذا لم يتأيد بالإجماع عليه ، فأما إذا تأيّد بالإجماع عليه قوى بالمصير إليه ، فيفسَّقُ جاحده

---

(١) فى ا « بخبر الواحد » .

(٢) حرف « قد » ساقط من ا .

(٣) فى ا « وإن لم تتلقاه » وليس على مستقيم العربية .

وهذا كما قلنا فى خبر الواحد : من جَحَده لا يفسق ، ومع هـذا إذا انعقد الإجماع عليه فُسِّق جاحده ، وهكذا من منع صيغة العموم لا يفسق ، فإذا انعقد الإجماع عليه فسق مانعهُ ومخالفه .

مسألة[1] : قال ابن الباقلانى : إذ لم نجد مقطوعا به فى العمل بخبر الواحد قطع بردّه ، وإن لم يظهر نص قاطع فى الرد ، لأن العمل بخبر الواحد مستنده الإجماع القطعى ، فإذا لم يوجد القطع أدَّى إلى العمل بالخبر بدون قاطع ، وهذا محال .

وقال الجوينى : لا يقطع برده ، بل يجرى[2] فيه كلُّ مجتهد على موجب اجتهاده ، وهذا أصح .

[شيخنا] فصل

مذهب أصحابنا أن أخبار الآحاد المتلقَّاةَ بالقَبُول تصلح لإثبات أُصول الديانات

قال القاضى فى مقدمة المجرد : وخبر الواحد يوجب العلم إذا صح ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول به ، وأنه يوجب العلم وإن لم تتلقهُ بالقبول ، والمذهب على ما حكيت لا غير .

[شيخنا] فصل

قال ابن عقيل : أخبار الآحاد إذا جاءت بما ظاهرهُ التشبيه ، وللتأويل فيها مَجَالٌ ، لكن يبعد عن اللغة حتى يكون كأنه لغز[3] هل يجب ردُّها رأسا أم يجب قبولها ويكلَّفُ العلماء تأويلها ؟ اختلف الأصوليون فى ذلك على ثلاثة مذاهب ؛ فقوم قالوا بظاهرها ؟ وضعَّفه بأن ظاهرها يعطى الأعضاء والانتقالات وحمل الأعراض ،

---

(١) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٢) فى ا « بل يجرى فيه كل مجتهد ــ إلخ » .
(٣) قد تقرأ « لغو » .

والمذهب الثانى : رد الأخبار صفحا ، واتهموا رُوَاتها إما بالوضع أو بعدم الضبط ، والمذهب الثالث قال : يجب قبولها حيث تلقَّاها أصحابُ الحديث بالقبول ، ويجب تأويلنا لبعضها على مايدفعها عن ظاهرها ، وإن كان من بعيد اللغة ونادرها ، قال : وهذا هو اعتقادنا ، قال : ولا يختلف العلماء أنه إذا كان طريق ذلك قطعيا كآى القرآن وأخبار التواتر أنه لا يردُّ ، بل يبقى على مذهبين : إما التأويل ، أو الحمل على الظاهر .

قال شيخنا : قلت : هذا خلاف ما قرره فى انتصاره لأصحاب الحديث ، وإن كان كلامُه فى هذا الباب كثير الاختلاف ، وخلاف ما عليه عامة أهل السنة المتقدمين من السلف ، وناقشه ابن غنيمة[1] فقال : قد فرض الكلام فى الأخبار التى ظاهرها التشبيه ، وحَمْلُها على الظاهر يوجب التشبيه ، فلم يبق إلا التأويل ، أو حملها على ما جاءت لا على الظاهر ، ومن متأخرى أصحابنا وغيرهم كابن الجوزى من يُجَوِّز التأويل ولا يوجبه ، فهذا قول آخر ، والمقالات فيها تبلغ سبعةً أو أزيد .

فصل

فى شرائط الراوى

فيه كلام المعتزلة فيمن قاتَلَ عليًّا من الصحابة ، وغير ذلك ، وللجوينى فصل فى ذكر تعديل الصحابة والردِّ على مَنْ طعن فى أحد منهم .

فصل

ينبغى أن يذكر فيه انقسام التواتر إلى خاص وعام ، أعنى بالنسبة إلى السامعين للخبر ، وبه يتحقق أن كثيراً من الأخبار متواترة عند أهل الحديث ، دون من لا يعرفه .

---

(١) فى د « ابن عيينة » .

مسألة : الخبر المرسل حجة ، نص عليه فى مواضع ، وبه قال مالك وأبو حنيفة ، حكاه عنه أبو الطيب والقاضى فى أول مسألة الرضاع فى تعليقه والكرخى الحنفى ، والمعتزلة ، وذكر أصحابُنا روايةً أخرى أنه ليس بحجة ، وهو قول الشافعى ، وأخذها القاضى من كون أحمد سُئل عن حديثٍ فقال : ليس بصحيح ، وعلل بأنه مُرْسَل ، وهذا لا يخرجه عن كونه حجة ، فإن أهل الحديث لا يُطْلقون عليه الصحة وإن احتجوا به ، وأخذه أيضاً من روايه إسحاق بن إبراهيم وقد سُئل عن حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسل برجال ثُبُت أحبُّ إليك أو حديث عن الصحابة متصل برجال ثُبُت ، فقال : عن الصحابة أحبُّ إلى ، وهذا عندى يدلُّ على خلاف ماقال القاضى ؛ لأن الترجيح بينهما عند التعارض دليل الاكتفاء بكل واحد منهما عند الانفراد ، وقد ذكر القاضى فى أثناء المسألة عن الشافعى قبول المرسل فى أربعة مواضع بشروطٍ ذكرها .

والد شيخنا : وأخذ ابن عقيل هذه الرواية ـ أعنى عدم قبوله ـ من روايات ذكرها هى أدلُّ مما ذكره القاضى عن الشافعى[1] .

وقال شيخنا : ذكر القاضى عن الشافعى أنه قال : إن كان الظاهر من حال المرسِلِ الثقة من التابعين أن ما يرسله مُسْنَد عند غيره قُبل منه ، وقال أيضا : المرسَلُ مقبولٌ ممن وجد لأكثر مراسيله أصولٌ فى المسانيد، وقال : المرسَلُ يقبل[2] إذا عمل به بعض الصحابة ، وقال مرةً : المرسل يُعمل به إذا أفتى به عوامُّ العلماء ، وقال: مراسيل ابن المُسَيّب مقبولة ، لأنه وجد مراسيله مسانيد ، فقيل : إن الشافعى أراد به قُوَّته من الترجيح لا إثبات حكمٍ[3] به ، وقيل : إن الترجيح لا يجوز بما لا يثبت به حكم ، ذكره القاضى .

---

(١) كلمة « عن الشافعى » ساقطة من ا ، د .

(٢) كلمة « يقبل » ليست فى ا ، وهى ثابته فى ب ، والكلام دال عليها .

(٣) فى ا ، د « لا إثبات الحكم به » .

قال شيخنا : وليس بجيد ، وذكر الباجيُّ أن المرسل عندهم إنما يكون حُجَّة إذا كان عادتُه أنه لايرسل إلا عن ثقة ؛ لأنه قال : وربما كان المنقطع أقوى إسناداً من المتصل ، ولم يفرق .

مسألة : إذا أسْنَدَ الراوى مرة وأرسل أخرى أو وقف مرة ووصل مرة قُبِلَ : المسند ، والمتصل ، و به قالت الشافعية ، خلافا لبعض أهل الحديث .

مسألة : ومرسل أهل عصرنا وغيره سواء عند أصحابنا ، قال ابن عقيل : وهو ظاهر كلام أحمد ، و به قال الكرخِيُّ والجرجانى ، وقال أبو سفيان : مذهب أصحابنا أنه يقبل مرسَلُ الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ، يشير إلى القرون الثلاثة المثْنَى عليهم ، وقال عيسى بن أبان : مَنْ أرسل من أهل عصرنا حديثاً وهو من الأئمة الذين يُحْمَل عنهم العلم قبل مُرْسَله ، ومَنْ حمل عنه الناسُ المسنددون المرسل وقف مرسله ، وقبل مرسل القرون الثلاثة مطلقا .

فصل

قال شيخنا : قلت : ما ذكره القاضى وابنُ عقيل أن مرسل أهل عصرنا مقبول كغيره ليس مذهَبَ أحمد ، فإنا نجزم أنه لم يكن يحتج بمراسيل محدِّثى وقته وعلمائهم ، بل يطالبهم بالإسناد ، نعم المجتهدون فى الحديث الذين يعرفون صحيحه وضعيفه إذا قال أحدهم : ثبت هذا أو صحَّ هذا ، أوقال أحدهم : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، واحتج بذلك ، فهذا نعم، كتعليق[1] البخارى المجزُوم به ، وبَحْثُ القاضى يدلُّ على أنه أراد بالمرسل من أهل عصرنا ما أرسله عن واحد ، فهذا قريب، بخلاف ما أرسله عن النبى صلى الله عليه وسلم ، فإن سقوط واحد أو اثنين[2]

---

(١) فى ا « مثل تعليق » .

(٢) فى ب « أو إثباته » مكان « أو اثنين » .

ليس كسقوط عشرة ، وحجته لا تتناول إلا ماسقط منه واحد ، فإنه قال : المرسِلُ إذا كان ثقة ؛ فظاهرُه أن الذى أرسل عنه عدل ، وهذا المعنى موجود فى أهل الأعصار .

فصل

قال أحمد : مرسلات سعيد بن المُسَيِّب أصحُّ المرسلات ، ومرسَلاَت إبراهيم لا بأس بها ، وليس فى المرسلات أضعف من مراسيل الحَسَن وعطاء بن أبى رَبَاح ، فإنهما يأخذان عن كل أحد ، وذكر كلاما كثيرا فى ذلك [من كلام أحمد] .

فصل (١)

قال الشافعى فى باب بيع اللحم بالحيوان : إرسالُ سعيد بن المسيب عندنا حسن ، واختلف أصحابه [فى ذلك] فمنهم من قال : مرسَلُ سعيد وغيره سواء ، لا يحتج به ، [وإنما نرجح به] ويَقَع الترجيح بالمرسَل وإن كان لايجوز أن يحتج به استقلالا ومنهم من قال :هو حجة ، قال أبو الطيب : وعليه يدلُّ كلام الشافعى لأنه رَوَاه واحتج به فى بيع اللحم بالحيوان ، وجعله أصْلاً ، ولم يذكر غيره ، ومن قال بهذا قال: تَتَبَّعتُ مراسيله فوجدتها [صحيحة] مسانيد .

فصل

وذكر أبو الطيب فى الترجيح أنا نرجح إحدى العلتين على الأخرى ، لموافقتها لحديثٍ مرسلٍ ، أو قول صحابى ، مع كونهما ليسا بحجة عنده ، ولم يذكر فيه خلافاً .

مسألة : وإذا كان فى الإسناد رجل مجهولُ الحالِ ، فهو على الخلاف

---

(١) هذا الفصل مذكور فى ا قبل الفصل الذى ذكر قبله ، و قد اتفقت ب ، د ، على الترتيب الذى اتبعناه .

المذكور فى المرسل ، كذا ذكرهُ القاضى وابن عقيل فى ضمن مسألة الإرسال ، وذكرا فى موضع آخر المسألة مستقلةً أنه لا يقبل خبر مستور الحال ، وذكر القاضى أنه ظاهر كلام أحمد ، وذكر الخلال فى الفتن من العلل : مهنا : قلت لأحمد : حدثنا سعيد بن سليمان ثنا أبو عقيل [يحيى بن] المتوكل عن عمر بن هرون الأنصارى [عن أبيه][1] عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أشراط الساعة سوء الجوار ، وقطيعة الأرحام ، وأن يعطل السير عن الجهاد ، وأن تُخْتَلَ الدنيا بالدين ، فقال : ليس بصحيح ، قلت : لم ؟ قال : من عمر ابن هرون ؟ قلت : لا يعرف ، قال القاضى : هذه الرواية تدلُّ على أن رواية العَدْل عن غيره ليس بتعديل ، وتدلُّ على أن الجهالة بعين الراوى تمنع من صحة الحديث . مهنَّا : سألت أحمد عن حاتم بن زَيْد[2] الهمدَانى ثقة هو ؟ قال : [كان يزيد بن هرون يحدِّث عنه ، قلت : ثقة هو][3] قال : لا أدرى ، وكرهه . قال : وهذه الرواية تمنع أيضا أن تكون رواية العدل تعديلا ، وقال أبو حنيفة : يقبل خبره إذا عرف إسلامه ، وعدمُ القبول مذهب الشافعى ، وذكر المقدسى فى قبول رواية مجهول العدالة[4] روايتين [إحداهما لا تقبل ، والثانية يُقبل مجهول العدالة خاصة دون بَقِيَّة الشروط ، وكذلك ذكرها أبو الخطاب كشيخه ، واختار الجوينى الوقْفَ فيه بتفسيرٍ ذكره][5] .

والد شيخنا : وذكر القاضى فى الكفاية أنه تُقْبل رواية من عرف إسلامه وجهلت عدالته فى الزمن الذى لم تكثر فيه الجنَايات ، فأما مع كثرة الجنايات فلا بدَّ من معرفة العدالة[6] .

---

(١) كلمة « عن أبيه » ساقطة من ا

(٢) فى د « حاتم بن يزيد الهمدانى » . ولم أقف على مايرجح إحداهما .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا . وهو ثابت فى ب ، د

(٤) فى ب « مجهول الحال » .

(٥) ساقط من د . (٦) فى د « تقبل فى زمن تكثر فيه الجنايات دون غيره »

شيخنا : وقال القاضي في ضمن مسألة ما لا نَفْسَ له سائلة ، لما احتجَّ بحديث سلمان ، فطعن فيه المخالف بأن بَقِيَّة ضعيفٌ ، فقال القاضي : قولُكَ ضعيف لا يوجبُ ردَّ الخبر ، لأنك لم تبين [عن] وجه ضعفه [فقال المخالف : فيجب أن تتوقَّفوا عنه حتى يتبين سببُ ضعفه][1] ، كالبينة إذا طعن فيها المشهودُ عليه وجب على الحاكم أن يتوقَّف عن الحكم حتى يبين وجه الطعن ، فقال القاضي : حكم الخبر أوْسَعُ من الشهادة ، ألا ترى أنه يُسْمع ممن ظاهرُه العدالة ، ولا تسمع الشهادة ممن ظاهره العدالة .

والد شيخنا: الفرق بين ردّ رواية المستور[2] وقبول الحديث إذا كان في إسناده مستور على طريقة القاضي وغيره ثابت ، وليس تناقضاً ؛ لأنه يقول : إذا روى العَدْلُ عمن لا نعرفه نحن كان تعديلا له ، فتكون عدالته ثابتة برواية المحدث عنه ، بخلاف المستور إذا كان هو الذي شافَهَنَا بالرواية ، فإنه ليس [هنا] ما يوجب عدالته ، كالشاهد المستور عند القاضي [هذا معنى كلام القاضي وغيره] وهو مبنيٌّ على أن الرواية تعديل [وقد صرح بذلك في ضمن مسألة المرسل] والصحيحُ في هذه المسألة الذي يوجبه كلام الإمام أن مَنْ عُرف من حاله الأخذُ[3] عن الثقات ، كمالك وعبد الرحمن [بن مهديّ] كان تعديلا[4] دون غيره ، ويمكن تثبيت رواية المستور في وسط الإسناد على هذا القول ، بأنه إذا سمى المحدث فقد أزال العذر ، بخلاف ما إذا قال : « رجل من بني فلان » فإنه لولا اعتقاده عدالته كانت روايته ضَيَاعاً .

[شيخنا] ثم رأيت القاضي قد صرح بهذا الفرق في مسألة المستور ، وأما في مقدمة المجرد فقال : الخبر المرسَلُ أن يروى عن رجل ولا يذكر اسمه ،

(١) ساقط من ا ، وهو ثابت في ب ، د .
(٢) في ا « مستور الحال » .
(٣) في ا « من عرف حاله بالأخذ عن الثقات » .
(٤) في ب « كان ثقة » .

أو عمن لم يَلْقَه ، ثم قال : ولا يقبل خبر مَنْ لم تعرف عدالته وإن عرف مجرد إسلامه على نصوص أحمد ، فلأن يعرف[1] فيجعل ذلك حجةً فى رد حديثه فالأول فيمن لم يعرف اسمه ، وهنا قد عرف .

[شيخنا] : فصل[2]

قد ذكر القاضى أن من صُوَر المرسل أن يروى عن مجهول لم يعرف عينه كقوله « رجل من بنى فلان » فاحتج مخالفُه بأن الجهل بعين الراوى أكبرُ من الجهل بصفته ، لأن من جُهلت عَيْنُه جُهلت عَيْنُه وصفته ، ثم ثبت أنه لو كان معروف العين مجهول الصفة مثل أن يقول « أخبرنى به فلان ولا أعرف أثقة هو أم غير ثقة » لم يقبل خبره ، فبأن لا يقبل خبره إذا لم يذكره أصلا أولى ، فقال القاضى : والجواب أنا لا نسلم أن صفته مجهولة ، لأن رواية العدل عن رجلٍ تعديلٌ له ، لا يجوز فى حقه أن يروى عن فاسق ، وقد قيل : إذا كان فلانٌ معروفاً بالإسلام فإنه يُقبل خبره ، لأن ظاهر أمره العدالة ، وترك مواقَعَة المحظور ، وجواز أن يكون فعَلَ ما يوجب جَرْحًا فى شهادته غير معلوم ، فلم يكن فى معرفة عدالته أكثر من عدم العلم بجرحه ، فإن قيل : فيجب أن تقبل شهادته وإن لم يبحث عن عدالته للمعنى الذى ذكرته ، قيل : تقبل شهادته فى إحدى الروايتين ، فعلى هذا لا فرق ، ولا نقبلها فى الأخرى احتياطاً للشهادة [كما احتطنا لها] من الوجوه التى ذكرناها .

قال شيخنا : قلت : فقد ذكر أنه تقبل رواية المستور وإن لم تقبل شهادته ، وجعل المجهول العين أجْوَدَ ، إذ الرواية عنه تعديل ، بخلاف المعين الذى صرح بعدم العلم بعدالته ، فيكون المرسَلُ طبقاتٍ ، أحدها : أن يجزم بأن النبى صلى الله عليه وسلم قاله ، الثانى : أن يقول : حدثنى رجل ، أو فلان ، ألا ترى لمن شهود

(١) فى د « فلأن لا يعرف ــ الخ » .
(٢) هذا الفصل فى ا يقع عقب مسألة « الخبر المرسل حجة » الواردة فى ص ٢٥٠

الفرع لو شهدوا بما سمعوه من شهود الأصل جاز وكانت شهادةَ استفاضةٍ ، ومتى قالوا : أشْهَدَنَا فلان ، أو شاهد فلان فلابدَّ من البحث عن الأصول ، الثالث : أن يقول : ولا أعلم حاله ، وأما إذا قال : حدثنى الثقة ، ففى كونه مرسلا وجهان ، أصحهما أنه ليس بمرسل ، ولو قال: حدثنى فلان وهو ثقة ، لم يكن مرسلا بالاتفاق ، ثم ذكر القاضى مسألةً مستقلَّةً أنه لا يقبل خبر من لم تعرف عدالته وإنْ عرف إسلامه ، وقد قال أحمد فى رواية الفضل بن زياد ــ وقد سأله عن ابن حميد يروى عن مشايخ لا نعرفهم وأهل البلد يثنون عليهم ــ فقال : إذا أثْنَوْا عليهم قبل ذلك منهم ، هم أعْرَفُ بهم ، قال : وظاهر هذا أنه لا يقبل خبره إذا لم تعرف عدالته ، لأنه اعتبر تعديل أهل البلد لهم .

قال شيخنا : قلت : هذا فى كلام أحمد كثير جدا ، قال : وحكى عن أبى حنيفة أنه يُقبل خبر من لم تعرف عدالته إذا عرف إسلامه ، واحتج القاضى بأنَّ كل خبر لم يقبل من فاسق كان من شروطه معرفة عدالة المخبر كالشهادة ، قال : ولا يلزم عليه الخبر المرسل ، لأن رواية العَدْل عنه تعديل ، قال : وخبرُ الأعرابى الشاهد بالهلال يحتمل أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم عَرَفَ من حَالِ الشاهد أنه عدل ثقة، فلذلك حكم بشهادته ، قال : وليس من شرطه معرفة العدالة الباطنة ؛ لأن اعتبارها يَشُقُّ ، ويُفارق الشهادة لأن اعتبارها لا يشق ، لأن لها معتبِراً وهو الحاكم ، والاعتبار إليه ، وليس كل من سمع الحديث حاكما .

قال شيخنا: فقد رتَّبهم أربعَ مراتبَ: مسلم ، وعدل الظاهر ، و باطن ، وفاسق ، وكأنه يعنى بالعدالة الباطنة ما يثبت عنه الحاكم ، و بالظاهرة ما ثبت عند الناس بلا حاكم[1] ، واعتبار هذا فى شهادة النكاح قول حسن .

مَسْأَلة[2] : إذا قال العدل : حدثنى الثقة ، أو من لا أتَّهمه ، أو رجل

---

(١) فى « تزكية الناس بلا حاكم » (٢) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

عدل ، ونحو ذلك ، فإنه يقبل ، وإن رَدَدْنا المرسل والمجهول ، لأن ذلك تعـديل صريح عندنا ، وذهب أبو الطيب إلى أنه لا يقبل ، فإنه قال فى ضمن مسألة المرسل : إن قال قائل:قد قال الشافعى : أخبرنى الثقة ، وأخبرنى من لا أتهم، ولا يكفى عندكم أن يكون ثقة عنـده[1] ، قال : فالجواب أنه ذكره لبيان مَذْهبه وما وجب عليه بما صح عنده من الخبر ، ولم يذكره احتجاجاً على غيره .

وهذا والله أعلم لا يبنى على التعـديل المطلق ، لأنه قد صرح فى موضع آخر بأنه يقبل ، لـكن يحتمل أن تـكون علته كونَه تعديلَ واحدٍ ، فإن لهم فيه وجهين ، ويحتمل أن لا تـكون العلة ذلك ، بل ترك تسمية المرويِّ عنه ، لأنه إذا سمى وعدل أمكن استعلام جَرْحه إن كان فيه [جرح] فإذا لم يعرف فيه جرح مع التصريح بالتعديل قَوِىَ أمره ، بخلاف من لم يسمّ ، وهذا أشبه بكلامه وتعليله ، فعلى هذا لو قال الراوى : أخبرنا رجل ثقة ، أو من لم نَتَّهِمه[2] لم يقبل أيضاً ، وقد صَرَّح القاضى والجوينى وأبو الخطاب بهـذه الصورة فجعلوها من صور المرسل[3] وحكوا فيها مع غيرها الروايتين والمذاهب ، واختار الجوينى أن يعمل بالمرسل إذا قال : أخبرنى الثقة ، أو من لا أتهم ، أو قال الإمام الراوى : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذا كان ممن يوثق بتعديله ، وتركه فيما عدا ذلك ، وحكى عن الشافعى كلاما كثيراً مُفَرَّقاً يشير إلى ذلك .

مَسْأَلة : وعدالة الراوى معتبرة ، قال الجوينى : والحنفية وإن قبلوا شهـادة الفاسق لم يجسروا أن يبوحوا بقبول روايته ، فإن قال به قائل فهو مسبوق بالإجماع ، وقال مسلم فى صحيحه : خبر الفاسق غيرُ مقبولٍ عند أهل العلم ، كما أن شهادته مردودة عند جميعهم .

---

(١) كلمة « ثقة عنده » ساقطة من ا .

(٢) فى ا « من لا أتهمه » .

(٣) فى ب ، د « من صور المراسيل » .

مسألة : فأما خبر الصبي المميز فقد اختلف فيه الأصوليون ، وتردَّد فيه الفقهاء ، والجمهورُ على أنه مردود ، وذكره القاضي ولم يذكر فيه خلافاً ، وقد يتخرج فيه روايتان كشهادته وولايته ، واختاره الجويني وغالى فيه بأنْ قطع بالرد ، ومال ابن الباقلاني إلى إلحاق هذه [المسألة[1]] بالمظنونات ، وهذا ظاهر رأى الفقهاء . كذا قال الجويني .

فصل [والد شيخنا]

فإن تحمَّلَ صغيرا وروى كبيرا أو تحمل كافرا أو فاسقا وروى مسلما عَدلا قبلت روايته .

قال والد شيخنا[1] : ويغلب على ظنى أن فيه خلافا فى مذهبنا[2] .

قال شيخنا : وكذلك هو ، ذكره ابن الباقلاني ، وذكر القاضي أنه إذا تحمَّل وهو مميز ورواه بعد البلوغ جاز؛ لإجماع السلف على عملهم بخبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان [بن بشير] وغيرهم من أحداث الصحابة ، وقياسا على الشهادة ، قال أحمد فى رواية أبي الحارث والمروذى وحنبل: يصح سماع الصغير إذا عقل وضَبَط ، وذكر القاضي حديث محمود من الربيع فى المجَّة[3] ،قال: وهذا يدلُّ على أن ابن خمس يعقل فيصح سماعه.

مسألة : المحدود فى القذْف : إن كان بلفظ الشهادة فلا يردُّ خبره ، لأن نَقْصَ العدد ليس من فعله ، ولأن ذلك يَسُوغ فيه الاجتهاد ، ولذلك روى الناس عن أبي بكرة ، وإن كان بغير لفظ الشهادة لم يقبل حتى يتوب ، وذكر ذلك القاضي وأبو الخطاب والمقدسى وابن عقيل ، وذكر عن أحمد مايدل عليه .

فصل [والد شيخنا]

ولا يشترط فى الرواية الذكوريَّةُ ، بل تقبل رواية النساء ، ولا الحرية

(١) هذه الكلمة ساقطة من ا .
(٢) فى د « خلافا لغيرنا » .
(٣) فى ا ، ب « فى المحبة » .

ولا البَصَر ، قال أحمد فى رواية عبد الله فى سماع الضرير : إذا كان يحفظ من المحدث فلا بأسَ ، وإذا لم يكن يحفظ فلا ، وقال : الأمر بهذه المَثَابة إلا ما حفظ من الحديث

مَسْأَلة : ولا تختلف الرواية فى قبول مُرْسَل الصحابة ورواية المجهول منهم ، وهو قول الجمهور ، وذكره أبو الطيب ، ولم يحك خلافا لهم ، وقال بعض الشافعية : لا يُقْبَل وإن قبلنا مرسل سعيد بن المسيب ، لأن ذلك قد علم كونه مسندا بالتَّتَبُّع ، كما قال الشافعى ، وكل معنى منع من قبول مرسل التابعين فهو موجود فى الصحابة ، وقد ثبت أن الصحابى أو التابعى[1] لو قال : أخبرنى بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال كذا ، كان بمنزلة المسند ، كذلك إذا قال التابعى : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يجب أن يكون مثله ، وقد قال الأثرم : قيل لأبى عبد الله : إذا قال رجل من التابعين : حدثنى رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فالحديث صحيح ؟ قال : نعم ، وقال أيضا : لو قال نفسان من التابعين أشهدَنَا نفسان من الصحابة على شهادتهما لم تجز حتى يعيناهما ، وفى الخبر يجوز عند الجميع .

قال شيخنا : قلت : كأن مرسل الصاحب عنده ما أرسله الصاحبُ أو روى عن صاحب مجهول ، كما أن مرسل التابعين عنده يشمل ما أرسل التابع ورَوَى عن تابعى[2] مجهول ، قال : فإن قيل : الصحابى معلومُ العدالة بأن الله عَدَّلَهُ وزكَّاه وأخبر عن إيمانه ورضى عنه وأرضاه وجعل الجنة مأواه ، قيل : قد شهد النبى صلى الله عليه وسلم للتابعين كما شهد للصحابة ، فقال « خَيْرُ القُرُونِ قرنى الذين بعثت فيهم ، ثم الذين يَلُونهم ، ثم الذين يَلُونهم » وليس من شرط قبول الخبر أن يكون ممن يقطع على عدالته ، وإنما تعتبر عدالته فى الظاهر ، وهذا المعنى موجود فى التابعين ومن بعدهم ، فيجب أن يتساووا فى النقل[1] .

---

(١) فى ب « أو التابعين » .

(٢) فى ب « عن تابع »

(١) فى ب « أن يتساووا فى الكل »

قلت : هذا ضعيف .

مسألة : إذا قال الصحابى : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حمل على أنه سمعه منه ، ما لم يقم دليل على واسطة ، عند أصحابنا والشافعى ، ذكره أبو الخطاب ، وقال ابن الباقلانى : لا يحكم بذلك إلا بدليل ، واختاره أبو الخطاب ونصره ، وقال : هو قول الأشعرية[1] ، وهو للمقدسى فى أول الأصل الثانى .

[شيخنا] : فصل

زعم القاضى الصيمرى الحنفى أن الصحابى إذا قال : هذا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو مرسل حتى يقول : حدثنى بما فيه ، لأن قوله « هذا كتاب رسول الله » يحتمل هذا كتابه دفعه إلىَّ وقال : اعمل بما فيه ، أو أدِّه[2] عنى ، وهذا مرسل ، لا يختلف أهل الأصول فى ذلك ، فهو مثل المحدث إذا دفع الكتابَ إلى غيره وقال: أرْوِهِ ، فإنه يكون مُناوَلَةً أو يكون إجازةً ، لا سماعا ، ذكره فى كتاب الصَّدقة لأبى بكر رضى الله عنه .

قال شيخنا : قلت : هذا خطأ من وجوه ، أحدها : أنه جعل المُناوَلة من قسم المرسل ، وليس كذلك ، فإنه متصل ، الثانى : أنه جعل كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده ليس بخطاب [لمن دفعه إليه] وهذا يبطل كتبه كلها ، والإجماع بخلاف هذا ، الثالث : أن مرسل الصحابة حجة .

مسألة : المسند بلفظ [العَنْعَنَة] ـ إذا لم يتحقق فيه إرسال ـ صحيح محتج به ، نَصَّ عليه ، وبه قالت الشافعية وعامة المحدثين[3] ، وقال بعضهم : ليس بصحيح ، لإمكان الإرسال فيه من بعض أهل الحديث .

---

(١) فى ا « الأشعرى »
(٢) فى ا ، د « أوارووه عى »
(٣) فى ب « وعامة المجتهدين »

لفظ القاضى : فإن رَوَى حديثا عن معين[١] فقال : حدثنى فلان عن فلان ، حمل على أنه سمع [ذلك[٢]] منه من غير واسطة ، و يكون خبرا متصلا ، وقد قال أحمد فى رواية أبى الحارث[٣] وعبد الله : ما رواه الأعمش عن إبراهيم عن علْقمة عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم فهو ثابت ، وما رواه الزهرى عن سالم عن أبيه وداود[٤] عن الشعبى عن علقمة عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم ثابت .

قال شيخنا قلت : نصُّ أحمد إنما هو فى أسانيد مخصوصة ، ولم يفرق القاضى بين مَنْ عرف بالإرسال أو لم يعرف ، و بين أن يعلم إمكان اللقاء أو لا يعلم ، وفى المسألة خلاف .

قلت : هذا إذا كان المُعَنعِنُ ليس بمدلِّسٍ ، فإن كان مدلِّسا فقد توقف فيه أحمد ، قال أبو داود : سمعت أحمد سُئل عن الرجل يُعرَف بالتدليس فى الحديث يحتج فيما لم يقل فيه حدثنى أو سمعت ؟ قال : لا أدرى ، والكلام فى المدلس فى ثلاثة أشياء : فى فعله ، وفى الرواية عنه ، وفى رواية مالم يرتفع فيه التدليس [وقد كتبته قبلُ]

قلت : وقد اختلف أصحابنا فى قوله : هل يُحْمل على السماع فإذا كانت من المدلس كانت أشدَّ .

مَسْألة : نقل أبو عبد الرحمن [عبيد الله] بن أحمد الحلبى قال : وسألت أحمد بن حنبل عن محدِّث كذب فى حديث واحدٍ ، ثم تاب ورجع ، فقال : تقبل

---

(١) فى ا « عن غيره »
(٢) كلمة « ذلك » ساقطة من ا
(٣) فى ا « رواية ابن الحارث »
(٤) فى ا « عن أبيه عن داود » وما أثبتناه موافق لما فى ب ، د

توبته فيما بينه وبين الله ، ولا يكتب عنه حديث أبدا ، رواه واختاره القاضى ، وقال : سألت أبا بكر الشامى عنه ، فقال : لا يقبل خبره فيما رد ، ويقبل فى غيره اعتبارا بالشهادة ، قال : وسألت قاضى القضاة الدامغانى [عن ذلك] ، فقال : يقبل حديثه المردود وغيره ، بخلاف شهادته إذا رُدَّت [ثم تاب] لم تقبل تلك خاصة ، قال : لأن هناك حكما من الحاكم بردِّها فلا يُنْقَض ، وردُّ الخبر ممن روى له ليس بحكم ، وهذا يتوجَّه لو رَدَدْنا الحديثَ لفسقه ، بل ينبغى أن يكون هو المذهب ، فأما إذا علمنا كذبه فيه فأين هذا من الشهادة ؟ فنظيره أن يتوب من شهادة زور ويقر فيها بالتزوير .

فصل

قال أحمد[١] فى رواية عبد الله بن أحمد الحَرَّانى ، فى محدث كذب فى حديث واحدٍ ثم [إنه] تاب ورجع ، قال : توبته فيما بينه وبين الله ، ولا يكتب عنه حديث أبدا[١] .

مسألة : ومن ثبت كذبه رُدَّت روايته ، هذا مذهب الشافعى وقد روى عن أحمد أن الكَذْبة الواحدة لا تردُّ بها الشهاده ، فالرواية بالأولى[٢] .

والد شيخنا : وذكر القاضى أبو الحسين فى الكَذْبة الواحدة [هل يخرج بها عن العدالة[٤]] روايتين ، وذكر ابن عقيل الروايتين فى الرواية ، واختار عدم القبول .

مسألة : ولا يُقْبل حديثُ المبتدع الداعية إلى بدعتِه ، ذكر القاضى ، وحكى عن أحمد فيه ألفاظا ، وقال أبو الحسين[٣] : يقبل إذا عُرِف منهم تجنُّبُ الكذب ، وعن الشافعى [نحوه] وقد بسط ابنُ برهان القول فيه ، وكذلك أبو الخطاب ذكر فصولا فى ذلك جيِّدةً .

---

(١) هذا الكلام مكرر بحروفه مع مافى صدر المسألة السابقة ، ولكنه ثابت فى جميع النسخ
(٢) فى ا « فالرواية أولى » .
(٣) فى ب « ابن الحسين » وفى د « ابن الحسن » .

مسألة : الفاسق ببدعته إذا لم يكن داعية ، فيه روايتان ذكرهما أبو الخطاب ، إحداهما : لايقبل خبره ، وبها قال [ابن نصر المالكى و][١] قوم ، والثانية تقبل ، وبه قال قوم ، وقال أحمد بن سهل : سمعت أحمد فى وصية وصاهم : وإياكم أن تكتبوا عن أحدٍ من أصحاب [الأهواء] قليلا ولا كثيرا ، عليكم بأصحاب الآثار والسنن ، وسئل عن [المُرْجِىءُ] نسمع منه الحديث ؟ قال : نعم ، إلا أن يكون داعية مثل سَلْم بن سالم ، رواه عنه محمد بن القاسم ، واختار الثانية أبو الخطاب .

والد شيخنا : هذه المسألة والتى قبلها[٢] فيمن لايرى الكذب ، فأما مَنْ مذهبه جواز الكذب [كبعض الرافضة] فإنه لا يقبل خبره بلا خلاف .

مسألة : فإن كانت [البدعة توجب] كفره ، فقال القاضى وعبد الجبار ابن أحمد : لايقبل خبره ، وأومأ إليه أحمد فى رواية الأثرم ، والد شيخنا : وبه قال مالك والمقدسى ، وقال أبو الحسين البصرى : يقبل خبره إذا لم يخرج عن أهل القبلة وكان مُتحرِّجًا ، وهو ظاهر مارواه أبو داود ، قاله أبو الخطاب .

والد شيخنا : وقال القاضى فى الكفاية : فأما الفسق فى الاعتقاد إذا كان صاحبه متحرِّجا فى أفعاله فإنه يمنع من قبول الحديث ، ونصره ، فصار فى الجميع روايتان .

فصل[٣]

فى الداعية

لا يقبل حديثه[٤] ، لم يذكر أبو الخطاب فيه خلافا ، و به قال مالك ، والذى ذكره القاضى أنه لا تُقْبَلُ شهادةُ الداعية [إلى بِدْعَتِه] فقط .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب .

(٢) فى ب « والتى بعدها » .

(٣) من هنا إلى قول المؤلف « فصل قال القاضى فأما الأسباب الموهمة » الآتى فى ص ٢٦٧ ساقط من ب ، وأثبتناه عن ا ، د .

(٤) فى د « لا يقبل خبره » .

[شيخنا] : فصل

ذكر القاضي أنَّهُ لا تُقْبَلُ روايةُ المبتدع الداعي إلى بِدْعَتِهِ ، قال : لأنه إذا دَعَا لا يؤمَنُ أن يَضَعَ لما يدعو إليه حديثا يُوَافقه ، وكذلك أبو الخطاب لم يذكر في الداعي خلافا ، وذكر في غيره ثلاثَ رواياتٍ .

قلت : التعليلُ بخَوْفِ الكذب ضعيف ، لأن ذلك قد يُخَاف على الدعاة إلى مسائل الخلاف الفُرُوعِيَّة وعلى غير الدُّعَاة ، وإنما الداعي يستحقُّ الهجران فلا يشيخ في العلم ، وكلامُ أحمد يُفَرِّقُ بين أنْوَاع البِدَعِ ، ويُفَرِّق بين الحاجة إلى الرواية عنهم وعدمها ، كما يُفَرِّق بين الداعي والساكت مع أن نَهْيَه لا يقتضي كونَ روايتهم ليست بحجة ؛ لما ذكرته من أن العلَّةَ الهجران ، ولهذا نهى عن السماع من جماعةٍ في زمنه ممن أجاب في المحنة ، وأجْمَعَ المسلمون على الاُحتجاج بهم ، وهو في نفسه قد رَوَى عن بعضهم ؛ لأنه كان قد سمع منهم قبل الاُبتداع ، ولم يَطْعَنْ في صدقهم وأمانتهم ، ولا أنْكَرَ الاحتجاج بروايتهم ، وكذلك الخلاَّل تَرَكَ الروايَةَ عن أقوامٍ لنهى المروذي ، ورَوَى عنهم بعد موتِهِ ، وذلك أن العلة استحقاقُ الهَجْرِ عندَ التارك ، واستحقاقُ الهَجْرِ يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، كما ترك النبي صلى الله عليه وسلم الصلاةَ على مَنْ أمر أصحابه بالصلاة عليه ، وكذلك لما قدم عليه أبو سُفْيان بن الحارث وابن أبي أمية أعْرَضَ عنهما ، ولم يأمر بقية أصحابه بالإعراض عنهما ، بل كانوا يكلمونهما ، والثلاثة الذين خُلِّفُوا لما أمر المسلمين بهَجْرِهم ، لم يأمرهم بِفِرَاق أزواجهم إلاّ بعد ذلك ، وهذا بابٌ واسعٌ ، ولهذا ذكر القاضي أن الشروط في قبول الخبر خمسةٌ : العقل ، والعَدَالة ، والبلوغ ، والضبط ، وأن لا يكون داعياً إلى بدعة ؛ فجعل عَدَمَ الدعاء إلى البدعة قسما ليس بداخل في مُطْلَق العَدَالةِ .

قال أحمد في رواية الأثرم ـ وقد ذكر له أن فلانا أمَرَنا بالكَتْب عن سعيد

العوفى[1] ، فاستعظم ذلك وقال : ذلك جَهْمِى ، ذلك اُمْتُحِن فأجاب قبل أن يكون تَهْدِيدٌ[2] ، فنهَى نَهْياً مطلقا ، وعلل بالتجهم .

وقال فى رواية أبى داود[3] : احتملوا من المُرْجِئة الحديثَ ، ويُكتب عن القَدَرِىّ إذا لم يكن داعية .

فعمَّم فى المُرْجِىء وقَيَّد فى القَدَرِىّ ، وهذا يخالف قولَ مَنْ قال : الداعى مطلقا لا يُرْوَى عنه .

وقال المروذى : كان أَبُو عبد الله يُحَدِّث عن المُرْجِىء إذا لم يكن داعياً ، وهذا إن كان روايةٌ أخرى فى المرجِىء ، وإلا فهو إخبار عن حالِه نفسه ، وليس كل من لم يأخذ عنه هو نَهَى غَيْرَه عنه ، ولا مَتَع كونَ روايته حجة ، وما علمت لأَحْمَدَ كلاماً بالنهى عن جميع أنواع المبتدعة حتى المرجئة إذا لم يكونوا دُعَاة كما يقتضيه تَعْمِيمُ أبى الخطَّاب ، كما أنه فى الجَهْمِىِّ لم أقف له بعد على تقييدٍ بالداعية .

[شيخنا] : فصل

فأَمَّا مَنْ فَعَل محرَّماً بتأويلٍ فلا تُرَدُّ روايتُه فى ظاهر المذهب ، قال أبو حاتم : حادثْتُ أحمد بن حنبل فيمن شرب النبيذ من مُحَدِّثى أهل الكوفة وسميت له عدداً منهم ، فقال : هذه زَلاَّتٌ [لهم] لا نَسْقُط بزلاَّتهم عدالَتُهم .

[والد شيخنا] : فصل

فى قول أحمد « لا يُرْوَى عن أهل الرأى » تكَلَّمَ عليه ابنُ عقيل بكلامٍ كثير ، قال فى رواية عبد الله : أصْحَابُ الرأى لا يروى عنهم الحديث ، قال القاضى : وهذا محمول على أهل الرأى من المتكلمين كالقَدَرية ونحوهم .

قلت : ليس كذلك ، بل نُصُوصه فى ذلك كثيرة ، وهو ما ذكرته فى المُبْتَدِع

---

(١) فى د « سعد العوفى » . (٢) فى د « ترهيب » .

(٣) فى د « رواية داود » .

أنه نوعٌ من الهجرة ، فإنه قد صَرَّح بِتَوْثيق بعض مَنْ ترك الرواية عنه كأبي يوسف ونحوه ، ولذلك لم يَرْوِلهم فى الأمَّهات كالصحيحين .

[شيخنا] : فصل

قال الشيخ الإمام أبو الوفاء ابنُ عقيلٍ : ومنع – يعنى الإمامَ أحمد – من رواية الحديث[1] عمَّن يُعامل و يبيع بالعِينَةِ ، وهو محمول على النَّسيئة التى هى رِباً ، وكل بيع فيه رِباً[2] قال فى رواية سندى الخواتيمىّ : لا يعجبنى أن يكتب الحديث عن مُعينٍ ، قال فى الواضح : يعنى يبيع هذه العينة ، وقال فى رواية حبيش وسلمة بن شبيب : لا نكتب عن هؤلاء الذين يأخُذون الدراهمَ على الحديثِ ويحدِّثون ولا كرامة ، قال القاضى : هذا على طريق الوَرَع ، لأن بيع العِينة وأخذَ الأجْرةِ على رواية الحديث مما يَسُوغ فيه الأجتهاد ، وما ساغ فيه الاجتهادُ لم يُفَسَّقْ فاعلُه .

[والد شيخنا] : فصل

إذا كان فى الحديث رجلان أحدُهما قوىٌّ والآخر ضعيفٌ لم يجز أن يحدث عن القوىِّ و يُترك الضعيف ، نصّ عليه فى رواية حَرْب [الكرمانى] .

مسألة : إذا كان الراوى يَتَساهل فى أحاديث الناس ويكذب فيها ، و يتحرَّز فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تُقْبَلْ روايتُه ، نصَّ عليه فى رواية سندىّ [الخواتيمى] وغَيْره ، وأنكر على مَنْ قبل روايته إنكارا شديدا ، وبهذا قال مالك ، خلافا لبعضهم[3] .

---

(١) فى ا « سماع الحديث » وكتب بها مشها بخط الناسخ نفسه « رواية الحديث » ثم أتبعه بعلامة الصحة .

(٢) هذه قراءتى لهذه الكلمة ، وأرجو أن تكون صوابا .

(٣) إلى هنا ينتهى السقط الذى نبهنا عليه فى ص ٢٦٣ السابقة .

[شيخنا] : فصل

قال القاضي : فأما الأسبابُ الموهِمَةُ التي لا يردُّ لأجلها خبرُ الواحِدِ ، فمنها أن أن تَلْحَقَه غَفْلَةٌ في وقتٍ ، فإن خبره لا يُرَدُّ ، لأن أحداً لا ينفكُّ عن أن تَلْحقَه غفلة في وقتٍ ، بل إن رَوَى خبراً في حال غَفْلته لم يثبت خبره .

قال عبد الله : قلت لأبي : إن بشر بن عمر[1] زعم أنه سأل مالكا عن صالح مولى التوأمة ، فقال : ليس بثقة ، قال أبي : مالك أدْرَكَ صالحا وقد اختلط وهو كبير ، ما أعلم به بأساً ، من سمع منه قديما ، وقد روى عنه أكابر أهل المدينة .

ومنها : أن يضطرب بعضُ حديثه ، فلا يردُّ حديثه ، لأن كل أحد[2] لا يقدر على ضبط ما سمعه كله .

ومنها : أن ينفرد بنقل حديث واحد لا يروى غيره ، فلا يردُّ حديثه ؛ لجواز أن ينفرد به من كل أحد ، حديث له حادث[3] فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجابه عنها .

ومنها : أن لا تُعرف له مجالسة مع النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه قد يجالسه فلا يعرف ذلك منه ، وقد يأخذ الحديث عنه من غير مجالسة .

[ومنها[4] : أن يروى حديثا قدفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه[4]] .

ومنها : أن يروى حديثاً يخالفه فيه أكثر الصحابة .

ومنها : أن يكون معروفا باللقب ، وقد اختلف في اسمه .

ومنها : أن ينسى بعض حديثه فذكر فعاد إليه ، فلا يردُّ حديثه لذلك ، بل إن رَوَى حديثا لا أصل له وقال : نقلته على بصيرة [مني] بذلك ، فهو مردود الحديث ،

---

(١) في د « بسر بن عمر » بسين مهملة ، تصحيف .

(٢) في ا « كل واحد » . (٣) في ا « له حادثة » .

(٤) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا وهو ثابت في ب ، د .

فإن قال: سَهَوْتُ أو أخطأت قبل خبره ، وقدنص أحمد على هذا فى رواية حرب فى الرجل إذا سَهَا فى الإسناد فأخطأ فيه ولا يتعمد ذلك : أرجو ألا يكون به بأس .

[شيخنا] : فصل [1]

ذكر القاضي أنَّ الخبر يُرَدُّ من جهة المخبر بخمسة[2] أشياء : إما أن يخالف مُوجبات العقول ، وإما أن يخالف الكتاب والسنة المتواترة ، وإما أنْ يخالف الإجماع ، فقد يكون دليلاً على نسخه ، قال : الرابع أن يروى ما يجب على الكافة عِلْمه ، مثل أن يروىَ أن النبى صلى الله عليه وسلم عهدإلى أبى بكر أو إلى عمر أو إلى عثمان أو عَلِيّ ، فإذا انفرد الواحدُ بنقل مثل هذا كان مردوداً .

قال : فإن قيل : أليس ما تَعُمُّ به البَلْوى يفتقر إليه كلُّ واحدٍ ، ويثبت بخبر الواحد ؟

قيل : كلُّ واحدٍ مفتقرٌ إلى العمل ، لا إلى علمه ؛ فلهذا يَثْبت بخبر الواحد ، وليس كذلك ثبوت الخلافة والعهدِ إلى واحدٍ؛ لأنَّ على كل واحدٍ أن يعرفه ويعلمه قطعاً ، فلهذا لم يثبت بخبر الواحد .

قلت : هذا فيه نظر ، فإنه يجوز أن يَنْقُل لهم الواحدُ عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه عهد إلى فلانٍ ، فيجب عليهم العملُ به ، ولا يقف على القطع بأحد الطرفين إلا إذا نصب أدلّته ، ويجوز أن لا ينصب دليلا على القطع ، وإن أريد أنه اليوم علمتُه فلانسلم أن الله أوجب القطع بأحد الطرفين ، إلا إذا نصب أدلّته ، ويجوز ألا ينصب دليلا على القطع بأحد الطرفين . وهذا باب ينبغى تأمُّله ، فإن من المتكلمين من رَدَّ أخبار الآحاد فى غير العمليَّات ، وليس هو مذهبَ أهل السنة والجماعة .

قال : الخامسُ أن ينفرد بما جرَت العادة بنقلِهِ بالتواتُرِ .

---

(١) سقط هذا الفصل برمته من ب .

(٢) فى ا ، ب «بخمس» ، والعربية تقتضى أن يقال « بخمسة أشياء » وكذلك هو فى د.

[شيخنا] : فصل

فى الجُنْدِىِّ

قال فى رواية المروذى — وقد سأله : يُكْتَبُ عن الرجل إذا كان جنديا ؟ — فقال : أما نحن فلا نكتب عنهم ، وكذلك قال فى رواية إبراهيم بن الحارث : إذا كان الرجل فى الجند لم أكتب عنه ، قال القاضى : وهذا محمول على طريق الوَرَع ، لأن الجندىَّ لا يتجنب[1] المحرمات فى الغالب .

قال شيخنا : قلت : خص نفسه بالامتناع لأنه مظنة الظلم والاعتداء ، ولهذا كره لُبْسَ السواد لما فيه من التشبُّه بهم ، ويدل عليه قوله: خذ العَطَاء ما كان عطاء ، فإذا كان عوضاً عن دين أحدكم فلا يأخذه ، والملوك المتأخرون إنما يرزقون على طاعتهم وإن كانت مَعْصِية ، لا على طاعة الله ورسوله .

مسألة : يقبل التعديل المطلق ، وبه قال الشافعى ، وقال ابن الباقلانى : لا يقبل إلا مُفَسَّرا ، بخلاف قوله فى الجرح ، وذهب قوم إلى اعتبار التفسير فيه وفى الجرح .

[شيخنا] : فصل

فإن عمل العدلُ بخبر غيره كان تعديلا له ، كالو عَدَّله بقوله ، ذكره القاضى فى ضمن مسألةٍ من غير خلاف ، أى فى مسألة العَدْل عن غيره ، وكذلك ذكره الباجىُّ .

مسألة : لا يُقبل الجرحُ إلا مُفَسَّرا مُبَيَّنَ السببِ ، وبه قال الشافعى ، وعنه أنه يقبل كالتعديل ، وذهب إليه جماعة ، وقال ابن الباقلانى : يقبل الجرحُ المُطْلَق ، ولا يقبل التعديل المُطلق ، فصارت المذاهب فى المسألتين[2] أربعة ، وقال الجوينى :

---

(١) فى ب « لأن الجندى لا يتخذ المحرمات » تصحيف .

(٢) فى ا « فى المسألة » .

هذا يختلف بالمعدِّل والجارحِ ، فإن كان إماماً فى ذلك من أهل صناعته قبل [منه](١) إطلاقه ، و إلا فلا ، وكذلك قال المقدسىُّ فى الجرحِ .

قال القاضى : ولا يقبل الجرحُ إلا مُفَسَّرا ، وليس قول أصحاب الحديث « فلان ضعيف ، وفلان ليس بشىء » مما يوجب [جَرْحه و] ردَّ خبره ، قال : وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية المروذى ، لأنه قال له : إن يحيى بن مَعِينٍ سألته عن الصائم [يحتجم] فقال : لا شىء عليه ، ليس يثبت فيها خبر ، فقال أبو عبد الله : هذا كلام مجازفة ، قال : فلم يقبل مجرَّد الجرحِ من يحيى

قال شيخنا : قلت : لأن أحمد قد علم ثبوتَ عدة أخبار فيها ، فكيف يقبل نَفْى ما أثبته ؟ ولهذا لما أطلق يحيى الكلام نسبُ إلى المجازفة ، قال : [وكذلك نقل مهنا عنه] قلت لأحمد : حديث خديجة كان أبوها يرغب أن يزوجه ، فقال أحمد : الحديث معروف ، سمعته من غير واحد ، قلت : إن الناس ينكرون هذا ، قال : ليس هو بمنكر ، قال : [(٢)فلم يقبل مجرد إنكارهم .

قال شيخنا : قلت لأنه قد علم خلاف ذلك ، والطعْنُ فى حديثٍ قد علم ثبوته لا يقبل(٢)] .

قال : ونقل عنه المروذى مايدلُّ على أنه يقبل ، فقال : قُرِىء على أبى عبد الله حديثُ عائشة كانت تُلَبى « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك ، لبيك ، إن الحمد والنعمة لك » فقال أبو عبد الله : كان فيه « والملك لاشريك لك » فتركْتُه لأن الناس خالفوه ، وقوله « تركته » معناه تَرَكَ روايته لأجل ترك الناس له ، وإن لم تظهر العلة .

قال شيخنا : قلت : قد ذكر الخلاَّل(٣) تضعيف المشايخ لعاصم بن عبيد الله ،

---

(١) هذا الحرف ليس فى ا ،د.

(٢) فى مكان ما بين المعقوفين فى ا جملة ناقصة وهى « وقد علم بكونه لا يقبل » .

(٣) فى ب « قد ذكر فى الخلاف » تصحيف .

وهو ظاهر فى أن الجرح المطلق يقبل، وهو مكتوب فى المُسَوَّدات ، وهذا إنما يقتضى أن الزيادة التى تركها الجمهورُ لا تقبل .

قال شيخنا : قلت : هذا الباب يفرق فيه بين جرح الرجل وتزكيته و بين جرح الحديث وتثبيته ، ويفرق فيه بين الأئمة الذين هم فى الحديث بمنزلة القُضَاة فى الشهود و بين من هو شاهد محض ، فإنَّ جرح المحدث يكون بزيادة علمٍ ، وأما جرح الحديث فتارة يكون للاطلاع له على علة ، وتارة لعدم علمه بالطريق الأخرى ، أو بحال المحدث به .

مَسْأَلة : يقبل جرحُ الواحد وتعديلُه عندنا ، و به قال المحققون ، ذكره الجوينى ، وقد نص عليه فى التعديل ، لأن العدد ليس بشرط فى قبول الخبر هاهنا ، بخلاف الشهادة ، وهذا أحد الوجهين للشافعية [والآخر لا يقبل الجرحُ إلا من اثنين كما فى الشهادة ، حكاها[1] أبو الطيب ، وحكى الثانى الجوينى عن بعض المحدثين] .

قال القاضى : فإن صَرَّح عَدْلاَن بما يوجب الجرح ثبت الجرح وإن صَرَّح أحدهما بما يوجب الجرح ثبت أيضاً ، وهذا قياس قوله فى التعديل إنه يثبت بقول الواحد ، فإن العدد ليس بشرط فى قبول الخبر ، فلم يكن شرطاً فى جرح الراوى ، بخلاف الشهادة ، فأما تعديل الواحد فيُقبل كما يقبل جَرْحُه ، قال فى رواية الأثرم : إذا روى الحديثَ عبدُ الرحمن بن مَهْدى عن رجل فهو حجة ، قال : وهذا يدلُّ على أن رواية العدل عن غيره تعديل [له[2]] و يدلُّ أيضاً على أن تعديل الواحد مقبول، وكذلك نقل أبو زُرْعَة ، قال : سمعت أحمد بن حنبل يقول: مالك بن أَنَس إذا روى عن رجل لا يُعْرف فهو حجة ، قال : و[قد] نقل مهنا عنه ما يدل على أن رواية العدل لا تكون تعديلا ، ويجب السؤال عنه ، فقال : سألت أحمد

---

(١) فى ب « حكاهما » .

(٢) كلمة « له » ليست فى ا .

عن رباح بن عبيد الله بن عاصم بن عمر[1] بن الخطاب ، فقال : هكذا رَوَى عنه عبد الرزاق ، قلت : كيف هو ؟ قال : ضعيف ، قال : وظاهر هذا أنه لم يجعل رواية العدل [عن غيره] تعديلا [له] .

قال شيخنا : قلت : مذهبه التفضيل بين بعض الأشخاص و بعض ، وقوله فى صالح مولى التوأمة يقتضى أن الكثرة معتبرة ، ونقل إسماعيل بن سعيد قلت لأحمد : تعديل الرجل الواحد إذا كان مشهوراً بالصلاح ؟ قال : يقبل ذلك ، قال القاضى : وظاهر هذا أن تعديل الواحد للشاهد مقبول .

مَسْألة : فإن عمل الراوى بما رواه واحتجَّ [به] وأسند عمله[2] إليه ، فهل يكون تعديلا [لمن رواه عنه] ؟ قال قائلون : يكون تعديلا ، وقال قائلون : لا يكون تعديلا [لمن روى عنه] وقال الجوينى والمقدسى : يكون تعديلا إلا فيما العملُ به من مسالك الاحتياط ، وعندى أنه يفصَّل بين أن يكون الراوى ممن يرى قبول مستور الحال أو لا يراه أو يُجْهَل مذهبه فيه .

مَسْألة : إذا تعارض الجرح والتعديل قُدِّم الجرحُ وإن كثر المُعَدِّلون ، وقيل: يقدم قول المعدِّلين إذا كثروا ، وعندى أن هذا لا وجه له مع بيان السبب ، فأما إذا كان جرحًا مطلقاً وقبلناه فإن تعديل الأكثرين أَوْلَى منه .

مَسْألة : إذا قال بعض أهل الحديث: لم يصح هذا الحديث، أو لم يثبت، ونحوه ؛ لم يمنع ذلك قبوله عند الشافعية ، خلافا للحنفية ، وعندنا هو على الروايتين فى الجرح المطلق .

[شيخنا] : فصل

خبر الواحد إذا طعن فيه السلف لم يجز الاحتجاج به عند الحنفية ، وقد روى

---

(١) فى ا « بن عاصم عن عمر بن الخطاب » .
(٢) فى ب « وأسند علمه » .

ما يُشْبِه قولهم عن علقمة فى إنكاره على الشَّعْبى حديثَ فاطمة لما طعن فيه عمر وغيره[١] .

مَسْأَلة[٢] : قال أحمد فى رواية الأثرم : إذا رَوَى الحديثَ عبدُ الرحمن بن مَهْدِى عن رجلٍ فهو حجة ، وقال فى رواية أبى زرعة : مالكُ بن أنس إن روى عن رجل لا يُعْرف فهو حجة .

قال القاضى : فهذا يدلُّ على أن رواية العَدْل عن غيره تعديل له .

قلت : وبهذا قالت الحنفية .

وحَكى عن أحمد كلاما ذكر أنه يدلُّ على أنها لاتكون تعديلا له ، وبه قال أصحاب الشافعى ، وكذلك حكى القاضى وأبو الخطاب المسألة على روايتين ، وكذلك القاضى فى العمدة ، وفصَّل الجوينى : إن كان من عادته الرواية عن العدل والضعيف فليس تعديلا [له] وإن أشكل الأمر لم يحكم بأنه تعديل ، والمقدسى مثله .

فَصْل

ذكر القاضى كلام أحمد فى الحديث الضعيف والأخذ به[٣]،ونقل الأثرم قال : رأيت أبا عبد الله إن كان الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى إسناده شىء يأخذ به إذا لم يجىء خلافه أثبتُ منه ، مثل حديث عمرو بن شُعيب وإبراهيم الهجرى ، وربما أخذ بالمرسل إذا لم يجئ خلافه ، وتكلم عليه ابن عقيل ، وقال النوفلى : سمعت أحمد يقول : إذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحلال والحرام والسنن والأحكام شَدَّدْنَا فى الأسانيد ، وإذا روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى فضائل الأعمال وما لا يرفع حكما فلا نصعب ، قال القاضى : قد أطلق أحمد القولَ بالأخذ بالحديث الضعيف ، فقال مُهنا : قال أحمد : الناس كلهم أكفاء إلا الحائك والحجَّام والكَسَّاح ، فقيل له : تأخذ بحديث « كلُّ الناسِ أكفاء

(١) فى د « وعن غيره أيضا » .
(٢) هذه المسألة ساقطة من د ، وهى مكررة بألفاظها ، ولكنها ثابتة هنا أيضا فى ا ، ب .
(٣) فى د « كلام أحمد فى الأخذ بالحديث الضعيف » .

إلا حائكا أو حجاما » وأنت تضعفه ؟ ! فقال : إنما نضعف إسناده ، ولكن العمل عليه ، وكذلك قال فى رواية ابن مشيش وقد سأله عمن تحلُّ له الصدقة ، و إلى أى شىء تذهب فى هذا ؟ فقال : إلى حديث حكيم بن جُبير ، فقلت : وحكيم ابن جُبَيْر ثبت عندك [فى الحديث] ؟ قال: ليس هو عندى ثَبْتاً فى الحديث، وكذلك قال مهنا : سألت أحمد عن حديث معمر عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أن غَيْلاَن أسْلَمَ وعنده عَشْر نسوةٍ ، قال : ليس بصحيح ، والعمل عليه ، كان عبد الرزاق يقول : معمر عن الزهرى مرسلا ، قال القاضى : معنى قول أحمد « هو ضعيف » على طريقة أصحاب الحديث ، لأنهم[1] يضعفون بما لا يوجب التضعيف[2] عند الفقهاء كالإرسال والتَّدْليس والتَّفَرُّد بزيادة فى حديث لم يَرْوها الجماعة ، وهذا موجود فى كتبهم : تفرد به فلان وحده ، فقوله « هو ضعيف » على هذا الوجه ، وقوله « والعمل عليه » معناه على طريقة الفقهاء ، قال: وقد ذكر أحمد جماعةً ممن يروى عنه مع ضعفه ، فقال فى رواية إسحاق بن إبراهيم: قد يحتاج أن يحدث الرجل عن الضعيف مثل عمرو[3] بن مرزوق وعمرو[3] بن حكام ومحمد بن معاوية [وعلى] بن الجعد و إسحاق بن أبى [إسرائيل] ولا يعجبنى أن يحدث عن بعضهم ، وقال فى رواية ابن القاسم فى ابن لهيعة : ما كان حديثه بذاك ، وما أكتب حديثه إلا للاعتبار والاستدلال ، أنا قد أكتب حديث الرجل كأنى استدلُّ به مع حديث غيره يَشُدُّه ، لا أنه حجة إذا انفرد ، وقال فى رواية المروذى : كنت لا أكتب حديثه ـ يعنى جابرا الجعفى ـ ثم كتبته أعتبر به ، وقال له مهنا : لم تكتب عن أبى بكر بن أبى مريم وهو ضعيف ؟ قال : أعرفه ، قال القاضى : والوجهُ فى الرواية عن الضعيف أن فيه فائدة ، وهو أن يكون الحديثُ قد رُوى من طريقٍ صحيحٍ فتكون رواية الضعيف ترجيحا[4] أو ينفرد الضعيف بالرواية

(١) كلمة « لأنهم » ساقطة من ب .

(٢) فى ب ، د « بما لا يوجب تضعيفه ـ إلخ » .

(٣) فى ب « عمر » فى الاثنين، وانظر ص ٢٨٠ الآتية

(٤) فى ا « مرجحا » .

فيعلم ضعفه ، لأنه لم يُرْوَ إلا من طريقه ، فلا يقبل .

قال شيخنا : قلت : قوله « كأنى أستدل به مع حديث غيره لا أنه حجة إذا انفرد » يفيد شيئين ، أحدهما : أنه جزء حجة،لاحجة، فإذا انضم إليه الحديث[١] الآخر صار حجة ، وإن لم يكن واحد منهما حجةً فضعيفان قد يقومان مقام قوى[٢] ، الثانى : أنه لا يحتج بمثل هذا مُنْفَردا ، وهذا يقتضى أنه لا يحتج بالضعيف المنفرد فإما أن يريد به نَفْيَ الاحتجاج مطلقا ، أو إذا لم يوجد أثبت منه ، قال عبد الله ابن أحمد : قلت لأبى : ما تقول فى حديث رِبْعِيّ بن حِرَاش قال : الذى يرويه عبد العزيز بن أبى رواد[٣] ؟ قلت : نعم ، قال : لا ، الأحاديث بخلافه ، وقد رواه الحفَّاظ عن رِبْعِيّ عن رجل لم يُسَمُّوه ، قال : قلت : فقد ذكرته فى المسند ؟ قال : قصدت فى المسند المشهور وتركت الناسَ تحت ستر الله ، ولو أردت أن أقصّد ماصح عندى لم أرْوِ من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء ، ولكنك يا بنيَّ تعرف طريقتى فى الحديث ، لَسْتُ أخالف ما ضَعُف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شيء يدفعه ، [ذكره القاضى فى مسألة الوضوء بالنبيذ] .

قال شيخنا : قلت : مراده بالحديث الذى رواه ربعى عن رجل من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قال : قدم أعرابيان ، فهذا أو حديث « لاتقدموا الشهر » أو غيرها .

قال شيخنا : قلت : وعلى هذه الطريقة التى ذكرها أحمد بنى عليه أبو داود كتابَ السنن لمن تأمله ، ولعله أخذ ذلك عن أحمد ، فقد بين أن مثل عبد العزيز بن أبى رَوَّاد[٣] ومثل الذى فيه رجل لم يُسَمَّ يعمل به إذا لم يخالفه ماهو أثبت منه .

وقال أحمد فى رواية أبى طالب : ليس فى السِّدْر حديث صحيح ، ومايعجبنى

---

(١) فى ا « الخبر الآخر » .

(٢) فى ب ، د « فضعيفان قد يقويان » . (٣) فى د « عبد العزيز بن أبى داود » تصحيف

قطعه ، لأنه على حال قد جاء فيــه كراهة ، قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يقول : إذا كان فى المسألة عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثٌ لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة ولا مَنْ بعدهم خلافه ، وإذا كان فى المسألة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قولٌ مختلف نختار من أقاويلهم ولم نخرج عن أقاويلهم إلى قول من بعدهم ، وإذا لم يكن فيها عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة قول نختار من أقوال التابعين(١) ، وربما كان الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى إسناده شىء فنأخذ به إذا لم يجىء خلافه أثبت منه ، وربما أخـذنا بالحديث المرسل إذا لم يجىء خلافه أثبت منه(٢) .

مَسْأَلة : التدليس لا تُرَدُّ به الرواية ، وهو : أن يوهم أنه سمع من إنسان عاصَرَه ، ولم يسمع منه ، وإنما سمع عن رجل عنــه ، فيقول : قال فلان ، وروى فلان ، نص أحمد على ذلك ، قال القاضى : وذهب قوم من أصحاب الحديث إلى أنه لا يقبل خبره ، قال : وهو غَلَط ، لأن ما قاله صدقٌ فلا وجــه للقَدْح(٣) به ، وقال أبو الطيب : لا يقبل خبر المدلِّس حتى يقول : سمعت من فلان ، أو حـدثنى فلان ، فأما إذا قال : عن فلان ، أو أخبرنى فلان ، لم يقبــل لأنه يقول « أخبرنى فلان» وإن لم يسمع منه: بأن يكون ذلك بكتابه أو رسالة وماأشبهه . وقال أبو داود: سمعت أحمد سُئل عن الرجل يُعْرَف بالتـدليس فى الحديث ، يحتج بما لم يقل فيه حدثنى أو سمعت ؟ قال : لا أدرى .

فصل

شيخُنا : قال القاضى : فأما التـدليسُ فإنه يكره ، ولــكن لا يمنع من قبول الخبر ، وصورته : أن ينقل عمن لم يسمع منه [لــكنه(٤) سمع عن رجل عنه ، فأتى

---

(١) فى ا « من أقوال الناس » .

(٢) فى د وحدها هنا إعادة رواية مهنا بشأن حديث غيلان

(٣) فى ا « للقدح فيه » . (٤) ما بين المعقوفين ساقط من ب .

بلفظٍ[1]] يُوهم أنه قد سمع منه [مثـل أن يكون قد عاصر الزهرى ولم يسمع منه ، لـكن سمع عن رجل عنه ، فأتى بلفظ يوهم أنه قد سمعه من الزهرى بلاواسطة] [2] فيقول : رَوَى الزهرى ، أو قال الزهرى ، أو عن الزهرى ، فـكل من سمع هـذا يذهب إلى أنه سمع من الزهرى بلا واسطة ، وكذلك إذا سمع الخبر من رجـلٍ معروفٍ بعلامة مشهورةٍ فعَدَل عنهـا إلى غيرها من أسمائه : مثل أن كان مشهوراً بكنيته فروى عنه باسمه ، أو كان مشهوراً باسمه فروى عنه بكنيته ، حتى لا يُعْرَف مَنِ الرجلُ ، فكل هذا مكروه ، نص عليه فى رواية حرب ، فقال : أكره التدليس ، وأقلُّ شىء فيـه أنه يتزيَّنُ للناس ، أو يتزيَّد ـ شك حربٌ ـ وكذلك نقل عنه المروذى: لا يعجبنى التدليس، هو من الزينة ، وكذلك نقل مهنا عنه التدليس عيب[3] .

قال شيخنا : قلت : هذه الـكراهة[4] تنزيه أو تحريم ؟ [يخرَّج] على القولين فى معاريض من ليس بظالم ولا مظلوم ، والأشبه أنه محرم ، فإن تدليس الرواية والحديثِ أعظم من تدليس المبيع ، لـكن مَنْ فعله متأول فيه ، فلم يفسق .

قال القاضى : إذا ثبت أنه مكروه فإنه لا يمنع من قبول الخبر[5] ، نص عليه فى رواية مهنا ، وقيل له : كان شعبة يقول : التدليس كذبٌ ، فقال أحمـد : لا ، قد دلَّس قومٌ ونحن نروى عنهم ، وذهب قومٌ من أهل الحديث إلى أنه لا يقبل خبره ، لأنه رَوَى عمن لم يسمع منه [قال القاضى][6] : وهذا غلط ، لأنه ما كذب فيما نقل ، بل كان ما قاله صدقاً فى البـاطن ، إلا أنه أوْهَمَ فى خبره ، ومَنْ أوهم فى خبره لم يردّ خبره بذلك ، كمن قيل له : حَجَجْتَ ؟ فقال : لا مرة ولا مرتين ، يُوهِم أنه حج أكثر ، و حقيقته أنه ما حجَّ أصلا .

قال شيخنا : قلت : لـكن ما هو صادق فى الحقيقة العرفية ، ولا مبين لما ينبغى بيانه .

---

(١) ما بين المعقوفين إلى هنا ساقط من ب .
(٢) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، وقد اضطرب الناسخ فى النقل عن أصله، وهو كما أثبتناه عن د (٣) كلمة « عيب » ساقطة من ا . (٤) فى ب،د « هل الكراهة ـ إلخ » .
(٥) فى ا « من قبول الحديث » . (٦) هذه الجملة ساقطة من ا.

فصل

[للقاضي وأبي الطيب في صفة الراوي ، وذكر أبا بكرة ومَنْ جُلد معه ، ونحو ذلك][1]

مسألة : ومن كَثُر منه التدليس عن الضعفاء لم تُقْبل عَنْعَنَتُه .

مسألة : إذا روى العدلُ عن العدل خبرا ، ثم نسيه المرويُّ عنه فأنكره لم يَقدح ذلك فيه ، في إحدى الروايتين ، قال الأثرم : قلت لأبي عبد الله : يُضَعِّفُ الحديثَ عندك أن يحدِّثَ الرجُل النَّفَر بالحديث عن الرجل فَيُسأل عنه فينكره ، أو لا يعرفه ؟ فقال : لا ، ما يضعف عندي بهذا - [ولفظه في العدة : فينكره ولا يعرفه ، فقال : لا ، ما يضعف عندي بهذا][1] فقلت : مثل حديث الوليّ ، ومثل حديث اليمين مع الشاهد ، فقال : قد كان معمر يروي عن أبيه عن ثقة عن عبيد الله بن عمر - لفظ القاضي : إذا روى العدلُ عن العدل خبراً ثم نسي المرويُّ عنه الخبرَ فأنكره لم يجب اطِّراحُ الخبر ، ووجب العملُ به في إحدى الروايتين ، وفيه رواية أخرى يردُّ الخبر ، ولايجوز العمل به ؛ وقد نص على الروايتين في إنكار الزهري روايتَه حديثَ عائشة في الولي ، فقال في رواية الأثرم وذكره ، وكذلك نقل الميموني عنه لما ذكر له حديث الزهري وما قاله ، فقال : كان ابنُ عيينة يحدِّث بأشياء ، ثم قال : ليس من حديثي ولا أعرفه ، قد يحدِّث الرجلُ ثم ينسى ، وكذلك نقل عنه أبو طالب : يجوز أن يكون الزهريُّ حَدَّث به ثم نسيه ، فقد نص على قبوله ، ونقل عنه خلاف هذا ، فقال أبو الحارث : قلت لأبي عبد الله : حديث عائشة أيُّما امرأة تزوجت [بغير ولي] فقال : لا أحسبه صحيحاً ؛ لأن إسماعيل قال: قال ابنُ جُرَيج: لقيت الزهري فسألته عنه ، فقال : لاأعرفه ، وكذلك نقل حرب عنه أنه سُئل عن حديث الولي ، فقال : لا يصح ، لأن الزهري سُئل عنه فأنكره .

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

قال شيخنا : قلت : وَضْعُ المسألة يقتضى أنه لا يشمل إذا جَحَدَ المروىُّ عنه ، وعموم كلامه يقتضى العموم لهذه الصورة ، لأن الإنكار يشمل القسمين ، وقول ابن عُيَيْنَة ليس من حديثى نفى ، وعلله القاضى بأن المروىَّ عنه غيرُ عالمٍ ببطلان روايته ، والراوى عنه ثقة ، فالمروىُّ عنه كسائر الناس .

قال شيخنا : قلت : وهذا القيدُ قد اعتبره أصحابُنا فيما إذا سَبَّح به إنسان ، و يعتبر أيضاً فى الحاكم ، و بهذه الرواية [(١)] قال الشافعى وأصحابه ، قال المصنف : والثانية يَقْدح فلا يعمل به ، و به قالت الحنفية ، وقال ابن الباقلانى : إن أنكره بأن قال : لا أعرفه ، أو لا أذكره ـ لم يقدح ، وإن قال « غَلِطَ علىَّ ، أو كذب علىّ » قَدَح ، وحُمل إطلاقُ الشافعى على هذا التقييد ، وذكر الجوينى فى موضع آخر أن القاضى ابن الباقلانى أدّعى على الشافعى أنه قال : تُرَدُّ الرواية فى هذه الحالة ، يعنى إذا كذبه أو نَسَبَه إلى الغلط ، وقال الجوينى فيما إذا قَطَع بكذبه وغلطه : يتعارضان ويُوقَف [الأمر][(٢)] على مرجح كالخبرين المتعارضين ، وقال: ويحتج به الجمهور إذا كان إنكار الشيخ لشكّ أو نسيان أو قال : لا أحفظه ، ولا أذكر أنى حدثتك به ، وخالفهم الكرخىُّ ، فأما إذا أنكره إنكارا جازما قاطعا بتكذيب الراوى عنه وأنه لم يحدِّثه به قطّ فلا يجوز الاحتجاج به عند جميعهم ، لتعارضهما ، والأصل هو الشيخ[(٣)] ، ولا يقدح ذلك فى بَقِيَّة أحاديث الراوى .

مسألة : إذا وجد سَمَاعه فى كتابٍ متحققا لذلك ولم يذكر السماع جاز له روايتُه فى قول إمامنا ، وأومأ إليه فى مواضع ، والشافعى ، وأبى يوسف ، ومحمد ، وقال أبو حنيفة : لا يجوز حتى يذكر [سماعه] ، قال أحمد فى رواية مهنا : إذا كان

---

(١) فى ا ، ب « وبالرواية الأولى »	(٢) ساقط من ب .

(٣) فى ب « لتعارض الأصل هو الشيخ » خطأ صوابه ما أثبتناه موافقا لما فى ا .

يحفظ شيئاً وفى الكتاب شىء فالكتاب أَحَبُّ إلىّ ، قال القاضى : فقد اعتبر ما فى الكتاب وإن كان حفظ[١] غيره ، وكذلك قال فى رواية الحسين بن حسان فى الرجل يكون له السماعُ من الرجل[٢] فلا بأس أن يأخذه منه بعد سنين إذا عَرَف الخطَّ، وكذلك نَقَله الحسن بن محمد بن الحارث قال: سئل أبو عبدالله عن الشهادة على الخط[٣]، إذا عرف خطه ، قال : لا يشهد ، قلت : إلا ما يحفظ ؟ قال نعم : إلا أن يكون منسوخاً عنده موضوعا فى حِرْزه ، فكأنه إذا كان مكتوباً عنده فى حرز شهد ، وإن لم يَحْفظ ، إذا كان فى حرزه ، ثم قال : وكتاب العلم أيسر ، يعنى يشهد عليه ، قلت له : إذا أعار كتاب العلم ، قال : لابدّ أن يفعل[٤] ذلك إذا أعاره من يثق به ، قلت : فإذا كان ليس يثق به ، فقال : كل ذلك أرجو ألا يحدث فيه إلا أنه يرجو أن يحدث فيه ، قال : الزيادةُ فى الحديث ليس تكاد تَخْفَى ، وكأنه رأى[٥] ذلك أوسع من الشهادة[٦] .

ونقل الحسن بن على بن الحسن الإسكافى قال : سألت أبا عبد الله عن معنى الغيبة ، فقال : إذا لم ترد[٧] عيب الرجل ، قلت : فالرجل يقول : فلان لم يسمع ، وفلان يخطىء ، قال : لو ترك الناس هذا لم يُعْرف الصحيح من غيره .

إسحاق بن إبراهيم : قلت له : الضعفاء ، قال : قد يحتاج الرجُل يحدث عن الضعفاء مثل عمرو بن مرزوق وعمرو بن حكام[٨][ومحمد بن معاوية، وعلى بن الجعد، وإسحاق بن أبى إسرائيل ، قال أبو عبد الله : لا يعجبنى أن يحدث عن بعضهم مثل محمد بن معاوية][٩] قال : إن يحيى بن يحيى كان نافرا منه .

---

(١) فى ب « وإن كان حفظه غيره » . (٢) فى ب « مع الرجل » .
(٣) فى ب « الشهادة عن الخطأ . . . خطأه » .
(٤) تقرأ فى ا « يدين أن يفعل ذلك » . (٥) فى ا « يرى » .
(٦) فى ا « أو منع من الشهادة » تصحيف .
(٧) فى ب « إذا عرف عيب الرجل » . (٨) فى ب « بن حاكم » ، وانظر ص ٢٧٤ .
(٩) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

استدلَّ القاضى فى مسألة الرواية على خَطِّه بأن الأخبار أمرها مبنى على حسن الظن والمسامحة ومراعاة الظاهر من غير تحرج ، ألا ترى أنه لا يُشْترط فيها العَدَالةُ فى الباطن ، و يقبل فيها قولُ العبيد والنساء وحديث العنعنة ، والظاهر من حال السماع الموجود الصحة ، فجـاز العملُ عليه ، واحتج برجوع الصحابة رضى الله عنهم إلى كُتُب النبى صلى الله عليه وسلم والعمل عليها فإنه من أدلِّ الدليل على الرجوع إلى الخطِّ والـكتاب .

قال شيخنا : قلت : هذا رجوع إلى خط غيره ، والعمدة فيه خبر الحامل[1] . واحتج برواية الضرير ، والسماع من وراء حجاب ، فإنه سلَّمها فى الرواية مَنْ منعها فى الشهادة .

مَسْأَلة : يجوز رواية الحديث بالمعنى الذى لا لَبْسَ فيه لمن هو من أهل المعرفة ، نصَّ عليه ، وقال : ما زال الحفاظُ يحدثون بالمعنى ، وهو مذهب الشافعى ، وحكى عن ابن سيرين وجماعة من السلف : أنه يجب نقـل اللفظ[2] ، واختاره أبو بكر الرازى [فيما حكاه عنه أبو سفيان السرخسى] وعن الشافعية وجهان كالمذهبين ، وحكى الخطابىُّ القولَ الثانى عن ابن عمر والقاسم بن محمد ورجَاء ابن حَيْوَة ومالك وابن عُلَيّة وعبد الوارث و يزيد بن زُرَيْع ، قال : وكان يذهب هـذا المذهَبَ أحمد بن يحيى ثَعْلَب ، و يقول : ما من لفظ من الألفاظ المتواطئة والمترادفة فى كلام العرب إلا وبينها و بين صاحبتهـا فرقٌ و إن لطفت ودَقَّتْ ، كقولك : بلى ونعم ، وأَقْبِلْ وتَعَالَ .

قال القاضى : والمستحبُّ رواية الحديث بألفاظه ، فإن نَقَله على المعنى وأبْدَلَ اللفظَ بغيره بمـا يقوم مقامه من غير شبهة ولا لَبْس على سامعه[3] جاز ، إذا كان

---

(١) فى ا « العامل » .
(٢) كلمة « اللفظ » ساقطة من ا .
(٣) فى ب « على ما سمعه » وأثبتنا ما فى ا .

عارفا بالمعنى كالحسن ونحوه ، مثل أن يقول [بدل قوله][١] صُبُّوا على بَوْله ذَنُوبًا من ماء : أريقوا على بوله دَلْوًا من ماء ، وقد نَصَّ أحمد على هذا فى رواية حَرْب والميمونى والفضل بن زياد وأبى الحارث ومهنا، كل روى عنه تجويز الرواية على المعنى [وقال : مازال الحفاظ يحدثون على المعنى[٢]] واستدلَّ القاضى بأن المقصود حكمها[٣] دون لفظها ، فإذا أتى بمعناها جاز لأنه أتى بالمقصود ، وصار ذلك بمنزلة الشهادة على الإقرار ، لما كان القصد المعنى جاز الإخلال باللفظ ، فلو سمع إقرار رجلٍ بالفارسية جاز له أن ينقل إقراره إلى الحاكم بالعربية ، وكذلك المترجم بغير المعنى قال: وأيضا لما جاز نَقْلُ الحديث من غير النبى صلى الله عليه وسلم بلفظٍ آخر كذلك فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ألا ترى أنهم اتفقوا على منع الرواية على وجهٍ لا يأمن المخبر أن يكون كاذبًا فيه ؟

فرع ــ ذكر القاضى فى لفظ النبوة والرسالة عن عمر بن بدر المغازلى أنه يجوز ، نَقَله عن أحمد ، وأجاب عن حديث البَرَاء بن عازب فى ذكر المنام[٤] .

[شيخنا] : فصل

إذا سمع من الراوى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم » [أو « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم »][٥] أو « عن رسول الله » أو « سمعت رسول الله » جاز أن يبدل مكان الرسول النبى [نص عليه فيما رواه عمر المغازلى ، وكذا مكان النبى رسول الله][٦] وقال صالح : قلت لأبى [عبد الله][٧] : يكون فى الحديث « قال

(١) ساقط من ب .
(٢) هذه الزيادة هنا عن ب وحدها ، وقد تقدمت فى ص ٢٨١ س ١١ .
(٣) فى ب « حملها » تصحيف .
(٤) فى ب « ذكر الكلام »
(٥) ما بين المعقوفين ساقط من ب .
(٦) ساقط من ا .
(٧) ليست فى ب ولا د .

رسول الله صلى الله عليه وسلم » فيجعله الإنسان « قال النبي صلى الله عليه وسلم ».
قال : أرجو ألا يكون به بأس .

مسألة : إذا قرىء على المحدث فأقرَّ به ، أو قرأ هو عليه قال : قرىء على فلانٍ ، أو قرأتُ على فلان ، ولا يجوز أن يقول : سمعت ، ولا أمْلَى عليَّ . وجاز أن يقول [القارىء والسامع] : حدثنى فلان ، وأخبرنى فلان ، فى إحدى الروايتين ، نقلها إسحاق بن إبراهيم ، واختارها أبو بكر والقاضى ، وبها قالت الشافعية [(1) والحنفية ، ونصرها القاضى ، وهى معنى قول الخلاَّل وذكر عبد العزيز بن على أنه](1) قال : قراءتك على العالم وقراءة العالم عليك سواء ، والأخرى [أنه] لايجوز ذلك ، بل يقول: قرأت على فلان ، أو قرىء عليه وأنا أسمع [(1) نقلها حنبل ، وبه قال قوم منهم يحيى بن معين وغيره](1) ونقل عنه ابن منيع(2) فيما يقرؤه على الناس ويُقْرأ عليه ، فقال : إذا قرىء عليك فقل : حدثنا ، وإذا قرىء عليه فقل: حدثنا فلان قراءة عليه ، قال القاضى : فظاهره يقتضى جواز حدثنا فيما قرىء عليه بالشرط الذى ذكره ، وقال أبو داود : سألت أحمد فقلت : كأن أخبرنا أسْهَلُ من حدثنا ، فقال : نعم حدثنا شديد ، وكذلك قوله فى رواية حَرْب : حدثنا وأخبرنا واحد ، إذا كان سماعا من الشيخ ، وقال سلمة بن شبيب : سمعت أحمد يقول غير مرة : حدثنا وأخبرنا واحد .

مسألة : وإذا قال الراوى « أخبرنا فلان » فهل يجوز للمستمع أن يقول إذا روى عنه « قال حدثنا » موضع « أخبرنا » ؟ فيه روايتان ، إحداهما المنع ، نقلها حنبل ، والثانية الجـــواز ، اختارها الخلال ، وأخذها القاضى من قوله فى رواية عبد الجبار بن أحمد(3) : حدثنا وأخبرنا [وأنبأنا](4) واحد [وقد نقل هذا عنه سلمة بن شبيب أيضا .

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ا « ونقل عنه منيع » .

(٣) فى ا هنا « أحمد بن عبد الجبار » صوابه ماأثبتناه ، موافقا لما فى د ، وهذا العلم يتكرر كثيرا جدا ، وانظر ص ٢٨٤ هـ ٤ .   (٤) ساقط من ب .

مسـألة : وإذا قرئ على المحدِّث](١) وهو يسمع ، فسكت ، فالظاهر أنه إقرار ، قاله القاضى أبو يَعْلَى وأبو الطيب ، قالا : والأحْوَط أن يستنطقه الإقرار به وقيدَ هذه المسألةَ القاضى فى كتاب القولين بما إذا لم يُقرّبه الشيخ لفظا فقال : مسألة إذا قرىء عليه وهو ساكت يسمع ، ولم يقل له :هو كما قرأت عليك ، فيقول: نعم ، أو يقول له ابتداء : أقرأ عليك ؟ فيقول : اقرأ ، فإذا لم يقل له شيئاً من هذا ، فهل يجوز أن يقول : حدثنى فلان ، أو أخبرنى ؟ على روايتين ، إحداهما لا يجوز ، لأنه ما حَدَّثه ولا أخبره ، بل يَسُوغ له ــ إذا كان ثقـــة ــ أن يعمل بما قرأ عليه ، ويرويه ، فيقول : قرأت على فلان فلم ينكره ، لأن سكوته على ذلك رِضًا به ، وقد نص على هذا فى رواية حنبل وقيل له : سأل ابن عون(٢) الحسَن فقال : أقرأ عليك فأقول : حدثنا الحسن ؟ قال : نعم ، قال حنبل : سألت أحمد عن ذلك فقال : لا ، ولكن يقول : قرأت ، والرواية الثانية يجوز أن يقول : حدثنى ، وأخبرنى ، لأن سكوته مع سماع القراءة عليه رِضاً بما قرأه و إمضاء له ، فجاز أن يقول : حدثنى وأخبرنى ، كما لو قال له : ارْوِهِ عنى ، ولأنه لما حصل سكوته دلالة على جواز الرواية جاز أن يجعله فى جواز ذلك فى مسألتنا ، وقد نص على هذا فى رواية إسحاق بن إبراهيم وقد سأله وهو يقرأ عليه شيئاً من الأحاديث : أقول حدثنى أحمد ؟ فقال : إن قال فما أرى به بأسا ، ولكن يقول « قرأت عليه » أحبُّ إلىَّ لمن يريد الصدق ، قال : فقد نص على جوازه ، واختار أن يقول « قرأت عليه » ليحكى الحال . فإذا قال له : هو كما قرأت عليك ؟ فقال : نعم ، فهل يقول « أخبرنا » و« حدثنا» [(٣) أم يجوز أن يقول أخبرنا(٣) فقط] ؟ على روايتين ، إحداهما يجوز أن يقول أخبرنا وحدثنا ، لا فرق بينهما ، نص عليه فيما حدثنا به الخلَّال(٤) أن عبد الجبار

---

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ا « وقد سأل عون الحسن » .

(٣) ساقط من ا .

(٤) فى ا « سمعت أحمد بن عبد الجبار » ، وانظر ص ٢٨٣ هـ ٣ .

ابن أحمد [قال] : سمعت أحمد بن حنبل يقول : أخبرنا وحدثنا واحد ، ونقل حنبل إذا قال الشيخ حدثنـا قلت : حدثنا ، يقتفى لفظ الشيخ ، إنمـا هو دين ، ولا يقول لأخبرنا حدثنا ، ولا لحدثنا أخبرنا ، على لفظ الشيخ ، قال أبو بكر الخلال : قد سَهَّل أبو عبد الله فى هـذا المعنى على جواز رواية الحديث على المعنى ، قال : والأول أشْبَه ، فإن كان فى سماعه « عن فلان » فهل يجوز أن يقال « قال فلان » أم لا ؟ نقل الحسن بن محمد بن الحارث السجستانى عن أحمد : إذا كان « عن فلان » فى الـكتاب ، قال : فلا يُغَيره ، قال الخلال : هذا وهم من الحسن بن محمد ، لأن هذا عند أحمد شديد ، وقد ذكره فى كتاب العلل وإنـكاره على أهل المدينة .

قال شيخنا : قلت : فعلى هذه الطريقة فما أقَرَّ به يقول « أخبرنى » قولا واحدا، وفى « حدثنى » روايتان ، وفيما لم يُقر به لفظا ، بل حالا ، هل يقول أخبرنى وحدثنى ؟ على روايتين ، وعلى الأولى فى جوازهما جميعا روايتان فى المسألتين ، صرح بهما فى العدة ، فقال : ولا فرق بين أن يقول هو كما قرأته عليك فيقر به و بين أن يقول : أرْوِ بِهِ عنك فيقول له : اُروه عنى ، وأنه على الخلاف الذى حكينا ، ولفظ أحمد الذى فى العدة هو الذى فى كتاب الروايتين ، وهورواية إسحاق ورواية حنبل ، وإنما هما فى لفظ [حدثنى ، وأما لفظ[1]] أخبرنى فقد يؤخذ من قوله « ولـكن يقول قرأت » ولم يقل تقول أخبرنى ، وكذلك[2] قوله فى رواية سلمة ابن شبيب « حدثنا وأخبرنا واحد » قاله غير مرة ، فيقتضى استواءهما فى المنع والإذن ، ثم قال فى العدة : إذا قرىء عليه وهو ساكت لم يقر به فالظاهر أنه إقرار .

قال شيخنا : وهنا طريقة ثالثة ، أن يكون فى المسألة[3] ثلاث روايات ، الثالثة

---

(١) ساقط من ا .
(٢) فى ا « ويدل قوله » .
(٣) فى ب ، د « فى المسألتين » .

الفرق بين أخبرنا وحدثنا ، فإنه فى رواية أبى داود قد جعل التحديث أسهل من الإخبار ، وكذلك قوله « حدثنا وأخبرنا واحد فيما كان سماعا من الشيخ » يقتضى الفرق بينهما فيما لم يكن سماعا .

ويتلخص فى المسألتين مع اللفظين عدة أقوال: جوازهما فيهما ، ومنعهما فيهما ، الثالث جواز الإخبار دون التحديث فيهما ، والرابع جوازهما فيما أقر به لفظا دون ما أقر به حالا ، الخامس جواز الإخبار فيما أقر به ، دون التحديث فيما لم يقر به[1] .

مسألة : تجوز الرواية إذا قرأ على المحدث ، أو قُرِىء عليه وهو يسمع ، ويسمى العَرْضَ ، نص عليه فى غير موضع ، وبه قال الجمهورُ والحسنُ وشعبةُ وأهلُ المدينة مالك وغيره ، وكرهه طائفة منهم ابن عُيَيْنة .

[شيخنا] : فصل

الـكلامُ فى العَرْض على مراتب :

إحداها : هل تجوز الرواية والعمل به أم لا ؟ فيه خلافٌ قديمٌ عن بعض العراقيين ، ومذهبُ أهل الحجاز وأهل الحديث كأحمد وغيره جوازه كعَرْض الحاكم والشاهد على المقر .

الثانية : أنه قد يكون بصيغة الاستفهام ، وقد يكون بصيغة الخبر وهو الغالب ، وكلاهما جائز فى الشهادة والرواية .

الثالثة : أنه قد يتـكلم بالجواب بالموافقة كقوله : نعم ، وهو ظاهر ، وقد يقول : أرويه عنك ؟ فيقول : نعم ، فهذا إذْنٌ ، والأول خبر ، قال القاضى : إذا ثبت فى أحد الموضعين أنه خبر وليس بأمر ثبت فى الآخر ، لأن أحمد مافرق بينهما[2] .

الرابعة : السكوت ، قال القاضى : فإن قرىء عليه وهو ساكت لم يقرَّ به

(١) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » . (٢) فى د « لأن أحدا ما فرق بينهما »

فالظاهر أنه إقرار ، لأن سكوته مع سماع القراءة عليه رضاء منه بما قرأه و إمضاء له ، فجاز أن يقول : أخبرنى وحدثنى ، كما لو أقرَّ به ، والأحوط أن يقول له : هو كما قرأته أو قرئ عليك ، فإذا قال « نعم » حَدَّثَ به عنه .

قال شيخنا : قلت : الجواب بنعم عندنا صريح ، ولهذا ينعقد به النكاح فصح أن يقول : حدثنى ، وأما على وجه لنا أنه كناية كقول الشافعى فقد يتوجه المنع من قول حدثنى وأخبرنى .

مسألة :وماسمع من لفظ الشيخ جازَ أن يقول فيه : حدثنا وأخبرنا ، نص عليه فى رواية حَرْب ، ونص على أن شيخه إذا قال « أخبرنا » فله أن يقول حدثنا إذا كان قد سمعه من شيخ الشيخ كعبد الرزاق ، فإن أحمد قال : حدثنا عبد الرزاق قال : حدثنا معمر ، فقيل له : إن عبد الرزاق كان لا يقول حدثنا ، فقال : حدثنا وأخبرنا واحد ، إذا كان سماعا من الشيخ .

مَسْألة : تجوز الرواية بالإجازة والمُناَولة والمُكاَتبة ، نصَّ عليه ، و به قال الزهرى ومعمر وشعيب بن أبى حمزة فى مناولة المعين ، والشافعية ، وهذا أصح عند من يريد الرواية به ، وذكره أصحابنا فى المعين والمطلق ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف فيما حكاه أبو سفيان[1] عنهما : لا يجوز بحال ، وقال الأوزاعى فى العرض يقول : قرأت وقرئ ، وفى المناولة يدين به ولا يحدث به ، وقال أبو بكر الرازى : إذا قال له: قد أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب ، وقد علما ما فيه ، جاز ، و يقول فى ذلك : حدثنى وأخبرنى ، كما لو كتب كتابا بحضرة شهودٍ يَرَوْنَ ذلك ثم قال : اشْهَدُوا علىَّ بما فيه ، جاز التحمل و إن لم يعلما ما فيه ، أو أجاز له كل ما يصح عنده من حديثه لم يصح ذلك ، و إن كتب إليه بشىء فعلم المكتوب إليه أن هذا كتاب فلان جاز أن يقول : أخبرنى ، ولا يجوز أن يقول : حدثنى ،

(١) فى ا « فيما حكاه ابن سيرين عنهما » .

[(١) قال أبو اليمان : أجازنى أحمد بن حنبل ، فقال : كيف تحدث عن شعيب ؟ فقلت : بعضها قراءة ، و بعضها أخبرنا ، و بعضها مناولة ، فقال : قُلْ فى كلٍّ أخبرنا(١)] والمنصوصُ عن أحمد إنما هو فى مناولة ما عرفه المحدث وفى كتابه ، لا نفس الحديث ، قال المروذى : قال أبو عبد الله : إذا أعطيتك كتابى وقلت لك « أرْوِهِ عنى » وهو من حديثى فما تبالى سمعتَه أو لم تسمعه ، فأعطانا المسند ، ولأبى طالب مناولة، وقال عبد الرحمن المتطبب لأحمد: آخذ هذين(٢) الكتابين ؟ فقال : ضعهما فعارض بهما حرفا حرفا ، فلما جاء(٣) دفَعَهما إليه فقال: قد أجزت لك هذه ، وكتب إليه أبو مسْهر وأبو تو بة بأحاديث حدث بها ، وقال أبو بكر الصيرفى فيما إذا نَاوَلَه كتابا وقال « حَدَّثنى بجميع ما فى هذا الكتاب فلان فأرْوه عنى » جاز له أن يرويه ؟ ولا يقول : حدثنا ، ولا أخبرنا ، [ولا سمعت ، فإن قال « أخبرنا(١)] إجازةً » جاز ، ذكره أبو الطيب .

فصل : [شيخنا]

إذا روى بالإجازة جاز أن يقول : أجاز لى ، أو حدثنى أو أخبرنى إجازةً ، ولا يجوز أن يقول : حدثنى أو أخبرنى ، مطلقا ، ذكره ابن عقيل .

فصل

و يقول فى الإجازة : حدثنى أو أخبرنى إجازة ، فإن لم يقل « إجازةً » لم يجز ، وجوَّزه قوم .

قال شيخنا : قلت : كان يفعله أبو نُعَيم الأصفهانى .

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ب وحدها .
(٢) فى د « أجز هذين الكتابين » ولا يتسق مع الجواب
(٣) فى ا « فلما جاز » تصحيف .

[شيخنا] : فَصْلٌ

فى رواية صالح : قلت : الشيخُ يُدْغم الحرفَ يُعْرف أنه كذا وكذا ، ولا يفهم عنه ، ترى أن يروى ذلك عنه ؟ قال : أرجو أن لا يُضَيَّق هذا ، قلت : الكتاب قد طال على الإنسان عَهْدُه لا يعرف بعضَ حروفه فيخبرُهُ به بعضُ أصحابه ، ما ترى فى ذلك ؟ قال : إن كان يَعْلم أنه كما فى الكتاب فليس به بأس .

أبو داود : سأل رجل أحمد بن حنبل [فقال] : أجدُ فى كتابى « جريج » وأنا أعلم أنه « عن ابن جريج » فقال : أصلحه وأرْوِه على الصحة .

عبد الله بن أحمد : كان أبى إذا تم[1] الحديث ، وكان بجانبه من يُبصر النحو يقول له كذا ، فيصلحه ، أو نحو هذا من الكلام .

[شيخنا] : فَصْلٌ

إذا لم يحفظ ما قرأه المحدث أو قرىء عليه فينبغى أن يكون ناظرا فى كتاب فيه ما يقرأه المحدثُ من حفظه أو من كتاب ليضبط ما قرأه المحدث ، نصَّ عليه فى مواضع ، و إن كان المحدث يقرأ فى كتابٍ فيجوز أن يرفع بصره ، و إذا حَدَّث من حفظه فهو أبعد من ضبطهم[2] [إذا لم يحفظوه[3]] ولم يكتبوه .

[شيخنا] : فَصْلٌ

يجوز أن يُعارِضَ الكتابَ الذى سمعه بنسخة أخرى مع غيره ، نص عليه ، و به قال الجمهور ، وقالت طائفة : لا يعارضه إلا مع نفسه : ينظر فى الأصل مرة وفى النسخة مرة أخرى .

---

(١) فى ا ، د « قرأ الحديث » .
(٢) فى ب « عن ضبطهم » .
(٣) ساقطة من ا .

[شيخنا] : فصل

فى سماع الصبى

قال عبد الله : سألت أبى : متى يجوز سماع الصبى فى الحديث ؟ قال : إذا عقل وضبط ، قلت : فإنه بلغنى عن رجل فسميته أنه قال : لا يجوز [1] سماعه حتى يكون له خمس عشرة سنة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم رَدَّ البراء وابن عمر واستصغرهما يوم بدر ، فأنكر قوله ، وقال : بئس القول هذا ، يجوز سماعُه إذا عقل فكيف يصنع بسفيان بن عُيَيْنة ووكيع [2] ؟ وذكر أيضاقوما ، وسألت [أبى مرةً] ما يقول فى سماع الضرير ؟ قال : إذا كان يحفظ الحديث فلا بأس ، وإذا لم يكن يحفظ فلا ، وقال : قد كان أبو معاوية الضرير إذا حدثنا بشىء يرى أنه لم يحفظه [3] يقُول : فى كتابنا أو فى كتابى عن أبى إسحاق الشيبانى ، ولا يقُول : حدثنا ، ولا سمعت ، قلت لأبى : والأصَمُّ ؟ قال : هو كذلك بهذه المنزلة إلا ما حفظ من المحدث ، يعنى ــ والله أعلم ــ أنه لا بدَّ من سماعه ، ولا يكتفى بوجوده فى كتابه .

وزعم قوم أنه يجب أن يكون وَقْتَ التحمل بالغا .

[شيخنا] : فصل

من المحدثين مَنْ لا يكون حجة لو انفرد . فإذا وافقه مثلُه صار حجةً ، وكذلك الحديث يُرْوَى من وجهين فيصير بذلك حجة ، وهذا باب واسع يجب اعتباره ، قال أحمد بن القاسم : سألت أبا عبد الله عن حديث ابن لَهيعة ، فقال : ما كان حديثُه بذاك ، وما أكتب حديثه إلا للاعتبار والاستدلال ، قال : أنا قد أكتب

---

(١) فى ا « كان لا يجوز سماعه » .

(٢) فى ا « وابن وكيع » .

(٣) فى ا « الذى يرى أنه ــ إلخ » ، وفى د « نسمى الذى نرى » .

حديث الرجل على هذا المعنى كأنى أستدِلُّ به مع حديث غيره يشُدُّه ، لا أنه حجة إذا انفرد ، قلت : فإذا كان الرجل على هذا ليس حديثه بحجة فى شىء ، قال : إذا انفرد بالحديث فنعم ، ولكن إذا كان حديث عنه وعن غيره كان فى هذا تقوية .

وقال حنبل : سمعت أبا عبد الله يقول : ما حديث ابنِ لَهيعة بحجة ، إلا أنى كنت كثيراً ما أكتب حديث الرجل لا أعرفه ويقوى بعضه بعضا .

وسأله المروذى عن جابر الُجعْفى ، فقال : قد كنتُ لا أكتب حديثه ، ثم كتبته أعتبر به .

وقال له مهنا : لِمَ تكتب حديث ابن أبى مريم وهو ضعيف ؟ قال : أعرفه .
وقال :سمعته يقول لرجلٍ عنده فى حديث رجل متروك ، قال له الرجل :قد رميت بحديثه ما أدرى أين هو ، قال له أبو عبد الله : ولم ؟ كيف لم تَدَعْهَا حتى تنظر فيها وتعتبر بها .

مَسْأَلة — الإجازة المُطْلقة لكل أحدٍ صحيحة، كقوله: أَجَزْتُ وذلك لكل من أراده ، ونحوه ، ذكره القاضى ، وحكى عن أبى بكر عبد العزيز أنه وُجِدَتْ عنده إجازة كذلك بخطأبى حفصٍ البرمكى ، أو بخطوالده أحمد بن إبراهيم البرمكى ولفظها على كتاب الردِّ على من انتحل غير مذهب أصحاب الحديث « إجازة الشيخ لجميع مسموعاته مع جميع ما خرج عنه لمن أراده » .

مَسْأَلة — إذا سمع صحابىٌّ من صحابى خبراً لزِمَه العملُ به، ولا يلزم المروىّ له إذا لقى النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذلك [(١) أن يسأله عنه ، وقال بعض الناس : يَلْزمه ، وقد تقدم إذا حدَّثه بحضرة النبىِّ صلى الله عليه وسلم(١)] والخلاف فيها

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، وواضح أن الكلام محتاج إليه .

بين[١] أبى الخطاب وشيخه .

مَسْأَلة – قال أحمد، فى رواية عبدوس: مَنْ صحب النبى صلى الله عليه وسلم سنةً أو شَهْرا أو يوما أو ساعة أو رآه مُؤْمنا به ، فهو من أصحابه ، له من الصحبة على قدر ما صحبه ، وإليه ذهب أصحابنا ، ونقل أبو سفيان السرخسى عن بعض شيوخه أن اسم الصحابى إنما يُطْلق على مَنْ رآه واختصَّ به اختصاص الصاحب بالمصحوب ، سواء روى عنه الحديثَ أو لم يرو عنه ، أخذ [عنه] العلم أو لم يأخذ فاعتبر تطاوُلَ الصحبة فى العادة . قال أبو الخطاب : وقال أبوعثمان عمرو بن بحر[٢] إنما يسمى بذلك من طالت صحبته له واختلاطه به وأَخَذَ عنه العلم ، وقال ابن الباقلانى وصاحبه : الصحابىُّ عندنا اسم واقع على من صحب النبيَّ صلى الله عليه وسلم وجالَسَه واختص به ، لا على مَنْ كان فى عهده ، وأن لَقِيَهُ مراتٍ كثيرةً ، هذا مقتضى اللغة وموجَبُها وحقيقتها .

فصل

[[٣] والذى عليه سَلَفُ الأمة وجمهورُ الخلَفِ أن الصحابة رضى الله عنهم كلُّهم عُدُولٌ بتعديل الله تعالى لهم][٣].

مَسْأَلة – إذا أخبر صحابىٌّ عن آخر بأنه صحابى قُبل ذلك ، وثَبَتت صُحْبَتُهُ عندنا ، وحكى أبو سفيان [السرخسى[٤]] عن بعض شيوخه أنه لا يثبت[٥] بقول الواحد ، وإنما يثبت بما يوجب العلم ضرورةً أو اكتسابا[٦] ، ولو أَخْبَرَ عن

---

(١) فى ب « عن أبى الخطاب » .
(٢) فى ا « عمرو بن صخر » تصحيف .
(٣) ساقط من د
(٤) ناقص من ب وحدها .
(٥) فى ا « أنه لا يقبل – إلخ » .
(٦) فى ا « أوانتسابا » تحريف .

نفسه بأنه صحابى قُبل باتفاق منا ومن هذا القائل ، قاله القاضى .

مسألة - فإن أخبر الثقة عن نفسه بالصُّحبة قبل أيضاً ، وحكى عن بعض الناس أنه لا يُقبل ، وإنما يقبل خبر غيره بذلك ، لعدم التهمة .

مسألة - الرواية على النَّفْى كقول الصحابى : مافعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، ولا صَنَع كذا ، هل يقبل ؟ قال قوم : يقبل ، قال ابن برهان : وقال قوم - وهم أصحاب أبى حنيفة - لا يُقبل ، كما لا تقبل الشهادة على النفى ، واختار ابن برهان تفصيلا .

مسألة - إذا قال الصحابى : أمرنا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، أو نهَانا ، أو رَخَّص لنا فى كذا ، أو حَرَّم ، أو أمر ، أو نهى ، أو فَرَضَ ، أو أوجب ، أو حَرَّمَ ، أو أباح - عُمِل به ، نصَّ عليه ، وهو قولُ عامَّةِ أهل العلم ، [(١) وحكى القاضى أبو الحسن الخرزى أن مذهب داود لا يثبت بذلك ، ولا يعمل به(١)] وحكى عن ابن بيان القصار(٢) خلاف هذا ، وكان على مذهب داود ، وأنكر ذلك ، وقال : يجوز(٣) الاحتجاج به ، وقال ابن عقيل : لا خلاف أنه لو قال قائل : أُرْخِصَ ، أو رخِّصَ فى كذا ، لرجع إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، كذلك : إذا قيل أُمِرْنا ، ونهينا(٤) ، لكن هذا فى المسألة بعد هذه ، قال القاضى أبو الطيب الشافعى: سمعت ذلك منهما ، وحكى أن مذهب قوم من المتكلمين لا يحتج بذلك كرواية الخرزى [عن داود(٥)] ، [(٦) وحكى أبو الطيب المسألة فى موضع ثان . وذكر رواية الخرزى عن داود(٦)] وترجَمَهَا بما إذا قال : أمرنا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) فى ب « عن ابن أبان القصار » .
(٣) فى ب « وقال لا يجوز » .
(٤) فى ا « أمرنا أونهانا » .
(٥) ساقط من ب ، ووجوده فى ا يؤيد ثبوت ما بين المعقوفين برقم ١ .
(٦) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

واحتج فى أثنائها بأنه إذا قال « نَهَى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم » حُمل على التحريم ، فكذلك يحمل « أمَرَنَا » على الوجوب ، وهذا يدل على مساعدتهم فى النهى ، واستدل ابنُ عقيل بأنهم لما رَوَوْا أنه رجَمَ ماعزاً لما زَنَى وقَطَع سارقَ رداء صَفْوان ، وسَهَا فسجد ، كان ذلك كقوله :رَجَمْتُ ماعِزًا لمَّا زنَى ، وسجدتُ حين سهوت[١] .

مَسْأَلة – إذا قال الصحابى « من السُّنَّة كذا وكذا » اقتضى سنة النبى صلى الله عليه وسلم ، عند أصحابنا وعامة الشافعية وجماعةٍ من الحنفية منهم أبو عبد الله البصرى ، وقال أبو بكر الرازى والكرخِىُّ والصيرفى : لا يقتضى ذلك ، واختاره الجوينى .

قال القاضى : إذا قال الصحابى « من السُّنَّة كذا » كقول علىٍّ : من السنة أن لا يُقْتَلَ حُرٌّ بعبد ، اقتضى سنة النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك إذا قال التابعىُّ « من السنة كذا » كان بمنزلة المرسَلِ ، فيكون حجة على الصحيح من الروايتين ، كما قال سعيد بن المسَيِّب : من السنة إذا أعْسَرَ الرجلُ بنفقة امرأته أن يُفرِّقَ بينهما الحاكم ، [[٢]وكذا إذاقال الصحابى« أمرنا بكذا،ونهينا عن كذا » فإنه يرجع إلى أمر النبى صلى الله عليه وسلم ونهيه[٢]] وكذلك إذا قال : رخَّص لنا فى كذا ، وقد نقل أبو النضر العجلى عن أحمد فى جراحات النساء مثل جراحات الرجال حتى تبلغ الثلث فإذا زاد فهو على النصف من جراحات الرجال ، قال : وهو قول زيد بن ثابت ، وقول على كله على النصف، قيل له : كيف لم تَذْهب إلى قول على ؟ قال : لأن هذا – يعنى قول زيد – ليس بقياس ، قال : قال سعيد بن المسيب : هو السنة.

قال القاضى : وهذا يقتضى أن قول التابعى « من السنة » أنها سنة النبى

---

(١) فى ا « حين سهونى » .
(٢) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

صلى الله عليه وسلم ، لأنه قدَّم قول زيد على قول على ، لأنه وافقَ قولَ سعيد : إنما هى السنة ، و بيَّن أنه ليس بقياس ، قال : وقد رأيتُ هذا لبعض أصحابنا ، ويغلب على ظنى أنه أبو حفص البرمكى ذكره فى مسائل البرزاطى لما روى الحديث عن ابن عمر أنه قال : مَضَتِ السنة أن ما أدركت الصفقة حيا مجْموعا فهو من مال المُبْتَاع ، فقال بعد هذا : صار هذا الحديثُ مرفوعا بقوله : مضت السنة ، و يدخل فى المسند ، حرر ابنُه عبد الله أن هذا القائل هو ابن بَطَّة .

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : ويغلب على ظنى أن هذا الضرب لم يذكره أحمد فى الحديث المسند ، فلا يكون عنده مرفوعا .

مَسْـأَلة — فإن قال التابعى ذلك فكذلك ، إلا أنه يكون بمنزلة المُرْسَلِ ، وقد أومأ أحمد إلى ذلك .

والد شيخنا : قال المقدسى : وقول التابعى والصحابى فى ذلك سواء ، إلا أن الاحتمال فى قول الصحابى أظهر [وذكر قول التابعى فى هذه وفى التى بعدها][1] قال أبو الخطاب : فى ذلك وجهان ، بناءً على المرسل .

قال شيخنا رضى الله عنه : الخلافُ فى أمرنا ونهينا إنما يتوجَّه عند الإطلاق ، وأما عند الاقتران — بأن الأمر كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو زَمَنه — فلا يَتوَجَّه ، كقول أنس فى الأذان : أُمر بلالٌ أن يَشْفَع الأذَانَ و يُوترَ الإقامة ، فى السياق المعروف ، وكقول عائشة : كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنؤمر بقَضاء الصوم ولا نُؤمر بقضاء الصلاة ، وقول زيد بن أرقم : كان الرجلُ منا يحدِّثُ أخاه وهو فى الصلاة حتى نزل قولُه ﴿ وقُومُوا لله قانتين[2] ﴾ فَأُمِرْنا بالسكوت وَنُهينا عن الكلام ، وقول سهل بن سعد : كان الناسُ يؤمرون أن

---

(١) ساقط من د

(٢) من الآية ٢٣٨ من سورة البقرة .

يَضَعُوا أيمانهم على شمائلهم ، وقول أنس فى الصفِّ بين السوارى[١] : كنا نُطْرد عن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كذا ذكر الغزالى وأبو محمد قوله وُقِّت لنا .

مسألة : فإن قال الصحابى : أمرنا بكذا ، أو نُهينا عن كذا ، أو رخص لنا فى كذا ، انصرف ذلك إلى النبى صلى الله عليه وسلم عندنا[٢] ، [وبهذا][٣] قال أكثر الحنفية [والشافعية] ، خلافاً للرازى والصيرفى والكرخىّ ، وكذلك الجوينى فى أمرنا ونهينا ، ولم يذكر رخص لنا ، وقال ابن الباقلانى وصاحبه فى أمرنا ونهينا وأحلَّ لنا وحرم علينا ، وكانوا يفعلون كذا : ليس بحجة [عنده] واختار أبو الطيب الأول، وقال :هو الظاهر من المذهب ، ولم يذكر فى رخّص لنا خلافا، بل جعلها أصلا ، واحتج بها فى المسألتين ، وكذلك ابن عقيل مثله ، قال ابن عقيل : إذا قال الصحابى أمرنا بكذا ، أو من السنة كذا ، أو نهينا عن كذا ، فهو راجع إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأمره ونهيه وسُنَّته ، وإن قال التابعىُّ ذلك فهو كالمرسل فهو حجة فى إحدى الروايتين عن أحمد ، واختلف أصحابُ أبى حنيفة ، [فحكى أبو سفيان[٤] عن أبى بكر الرازى أنه لايرجع إلى أمره ونهيه وسنته ، فلا يحتج به ، وحكى غيره من أصحابه مثل قولنا وقول أكثر الشافعية ، خلافا للصيرفى] .

مسألة : إذا قال الصحابى أو التابعى : « كانوا يفعلون كذا » حمل ذلك على [فعل] الجماعة التى هى الأمة، دون الواحد منهم ، ذكرهُ أصحابنا: القاضى ، وأبو الخطاب ، جعلوه إجماعا ، وهو قول الحنفيــة ، وقال قوم من أصحاب

---

(١) السوارى : جمع سارية ، وهى العمود .
(٢) كلمة « عندنا » فى ب وحدها .
(٣) كلمة « وبهذا » عن ا وحدها .
(٤) فى ب « فحكى أبو يوسف » ولا يستقيم ، وما بين المعقوفتين كله ساقط من د .

الشافعى : لا يُحْمل على ذلك ولا يكون حجة ، [(١) وإنما ذكره أبو محمد عن أبى الخطاب فى قول الصاحب ، ولم يذكر التابع ، وهو وجه ثانٍ] فإن التابع قد يعنى من أدركه ، كقول إبراهيم : كانوا يفعلون ـ يريد أصحاب عبد الله ـ وقد احتج أحمد بقول ابن عمر : كنا نقول على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، لكن يقال : احتجاجه به لما فيه من بلاغ النبى صلى الله عليه وسلم ، أو لكون قول الصحابة حجة .

مسألة : إذا قال الصحابى : « كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نفعل كذا وكذا » ، [فإن كان من الأمور الظاهرة التى](٢) مثلُها يشيع ويذيع ولا يخفى مثلها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حجة مقبولة ، وإلا فلا ، وهذا قول الشافعى ، وقالت الحنفية : ليس بحجة إذا لم يُنْقَل بأن النبى صلى الله عليه وسلم بلغه ذلك فأقَرَّ عليه ، وذكر أبو الخطاب أنه حجة مطلقا ، وكذلك أبو محمد ، ولم يُفَصِّلا ، قال أبو الطيب : وهو ظاهر مذهب الشافعى [وذكر(٢) له كلاماً يدل عليه ، وذكره أبو الخطاب عن الشافعى] وعن عبد الجبار وأبى عبد الله البصرى ، وحكاه فى المسألتين جميعاً فى كل الصور .

قال والد شيخنا : وذكر القاضى فى الكفاية فى ذلك احتمالين ، ولم يفصل ، أحدهما : يحمل على أنه كان يظهر للنبى صلى الله عليه وسلم فلا ينكره ، والثانى : لا يجب حملُه على أن ذلك عَلِم به النبىُّ صلى الله عليه وسلم ، فأقرَّهم عليه(٣) .

[شيخنا] : فصل

قول الصحابى : « كنا نفعل كذا على عهد النبى(٤) صلى الله عليه وسلم » يحتج به

---

(١) ما بين هذين المعقوفين وقع فى ب متأخرا عن قوله « يريد أصحاب عبد الله » وذلك خطأ ، لأن ما بعده على ما ورد فى ا تعليل له .

(٢) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا . (٣) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٤) فى ب « على عهد رسول الله » .

من وجهين : من جهة أن فعلهم حجة كقولهم ، ومن جهة إقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالأول كقول أبي سعيد[١] : كنا نعزل والقرآن ينزل ، فلو كان شيئاً يُنْهَى عنه لنهانا عنه القرآن ، فهذا لا يحتاج إلى أن يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ، لكن هذا المأخذ قد ذكره أبو سعيد[١] ، ولم أر الأصوليين تعرضوا[٢] له ، وأما الثاني فيحتاج إلى بلوغ النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه الأقوال الثلاثة ، أحدها قول أبي الخطاب وأبي محمد أنه حجة مطلقا ؛ لأن ذكره ذلك في مَعْرِض الحجة يدلُّ على أنه أراد ما علمه النبي صلى الله عليه وسلم فسكت عنه ليكون دليلا ، والثاني ليس بحجّة كالوجه الذي ذكره القاضي ، وهو قول الحنفية ، وأما إذا كانت العادة تقتضي أنه بلغه ، فذاك دليل على البلاغ ، وأصْلُ هـذا أن الأصل قولُ الله تعالى وفعلُه وتركُه القولَ وتركه الفعل ، وقولُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعلُه وتركه القول وتركه العَمَلَ ، وإن كانت قد جرت عادة عامة الأصوليين أنهم لا يذكرون من جهة الله إلا قولَه الذي هو كتابه ، ومن جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم قد يقولون بما يقول أصحابنا : قوله ، وفعله ، وإقراره ، وقد يقولون « وإمساكه » وهـذا أجود ، فإن إقراره تَرْكُ النهي ، فإنه يدل على العفو عن التحريم ، وأما الإمساك فإنه يعم تَرْكَ الأمر أيضاً الذي يفيد العفو عن الإيجاب كترك الأمر بِصَدَقة خَضْرَاوات المدينة ، فإن ترك الأمر مع الحاجة إلى البيان يدلُّ على عدم الإيجاب ، كترك النهي ، وأما ترك الفعل فإنه يدلُّ على عدم الاستحباب وعدم الإيجاب كثيراً ، فإن ترك الفعل مع قيام المقتضى له يدلُّ على عدم كونه مشروعاً كترك النهي مع الحاجة إلى البيان ، وأما فعل الله كعذابه للمُنْذَرِينَ[٣] فإنه دليلٌ على تحريمِ ما فعلوه ووجوبِ ما أُمروا به ، وكما استدلَّ أصحابُنا وغيرُهم من السلف بفعل الله تعالى ورَجْم قوم لوط على رجمهم[٤] ، وأما ترك القول فكما يستدلُّ بعدم

(١) في « كقول جابر » (٢) في ا « ولم أر للأصوليين تعرضا له » .
(٣) في ا « فلعذابه المنذرين » وفي د « فكعذابه » .
(٤) أطبقت النسخ كلها على هذا ، وربما كان أصله « بفعل الله تعالى رجم قوم لوط على جرمهم ».

أمره على عدم الإيجاب و بعَدَمِ نَهْيه على عدم التحريم ، كقوله[١] : وما سكت عنه فهو مما عَفَا عنه ، وهو الدليل الثانى للاستدلال [على عدم الحكم][٢] بعدم الدليل ، وكما استدل أبو سعيد بعدم النهى عن الفعل على عدم تحريمه ، وأما ترك الفعل فكإنجائه للمؤمنين دون الْمُنْذَرِين .

[شيخنا] : فصل

قول الصاحب : « نزلت هـذه الآية فى كذا » هل هو من باب الرواية أو الاجتهاد ؟ طريقة البخارى [فى صحيحه][٣] تقتضى أنه من باب المرفوع ، وأحمد فى المسند لم يذكر مثل هذا .

مسألة : إذا انفرد العَدْلُ عن سائر الثقات بزيادةٍ لا تنافى [المزيدَ عليه] قبلت ، نصَّ عليه ، وهو قول جماعة الفقهاء والمتكلمين وقول الشافعى ، وقال جماعة من أهل الحديث : لا تُقْبل ، وعن المالكية وجهان ، وعن أحمد [قولٌ] كقولهم فيما إذا خالف ظاهرَ المزيد عليه ، وعنه تُرَدُّ مطلقا إذا تركها الجمهور ، وكذلك حكى ابنُ برهان هذا المذهب الثانى عن أبى حنيفة ، [وحكاه الجوينى عن أبى حنيفة][٤] ولفظ ترجمته : إذا روى طائفةٌ من الأثبات قِصَّةً وانفرد واحدٌ منهم بزيادة فيها] .

قال شيخنا : قلت : لعل مَأْخذه أن الزيادة تخالف المزيد [عليه] لأنها تقييده ، والتقييد نسخ عنده ، وذكر أبو الخطاب[٥] قبولَهَا إذا تعدَّد المجلس ، وإن اتَّحد

---

(١) فى ب « فقوله » وفى ا « لقوله » وكلاهما تحريف ما أثبتناه موافقا لما فى د .
(٢) قوله « على عدم الحكم » متأخر فى ب ، وقوله « بعدم الدليل » ساقط من ا ، وجمعنا بينهما لأن المعنى عليه
(٣) ساقط من ا .
(٤) ساقط من ا .
(٥) فى ا « ذكرها أبو الخطاب فتأولها إذا تعدد المجلس » تحريف .

وكان الذى تَرَكَ الزيادة جماعةً لا يجوز عليهم الوهمُ سقطت ، وإن كان ناقلُ الزيادة جماعة كثيرة قبلت .

قلت : إن كان راوى الزيادة واحداً وراوى النقصان واحداً قُدِّم أَشْهَرُهما وأَوْثَقُهما فى الحفظ والضبط [(١) والقاضى ذكر قبول الزيادة وإن اتحد المجلس وكان الزائد واحداً على الجماعة قبلت](١) و إن اسْتَوَيَا فى ذلك،فذكر شيخنا روايتين ، وأنكر أبو الخطاب رواية الردّ ، وقال : إنما قال ذلك أحمد فيما إذا خالف الواحد الجماعة ، قال : وقال أبو الحسين البصرى: إن غيرت الزيادةُ إعرابَ الكلام ومعناه تعارضَنَا مثل أن يروى أحدهما : فى صدقة الفطر صاع من بر ، ويروى الآخر نصف صاع من بر ، و إن غيرت المعنى دون الإعراب كقول الآخر : صاع من بر بين اثنين ، قبلت الزيادة .

قال شيخنا : قال القاضى : إذا روى جماعة من الثقات حديثا ، وانفرد أحدهم بزيادة لا تُخَالف المزيدَ عليه ، مثل أن ينقلوا(٢) أن النبى صلى الله عليه وسلم دخَلَ البيت ، وانفرد أحدهم بقوله : دخل وصلَّى ، تثبت تلك الزيادة بقوله ، كالمنفرد بحديثٍ عنهم ، وهكذا لوأرسلوه كلُّهم ورَفَعَهواحد منهم إلىالنبى صلى الله عليه وسلم ثبت عنه مسندا بروايته ، وهكذا لو وقفوه كلهم على صحابى ورفعه واحد إلى النبى صلى الله عليه وسلم ثبت هذا المرفوع ، ولم يُرَدَّ ، قال : وقد نص أحمد على الأخذ بالزائِدفى مواضع،فقال أحمدبن القاسم :سألت أبا عبدالله عن مسألةفى فوات الحج،فقال: فيها روايتان ،إحداهما فيهازيادةدَمٍ ، قال أبو عبدالله :والزائِدُأولىأن يؤخذبه(٣)قال: وهذا مذهبنا فى الأحاديث : إذا كانت الزيادةفىأحدهماأَخَذْنَا بالزيادة [وهذا النص يدخل فى الأخبار ، وفى المطلق والمقيد] قال: ونقل الميمونى عنه أنه قال: نقل أنَّ النبىَّ

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من ب .
(٢) فى ب « مثل أن يقولوا » .
(٣) فى ب « أولى أن يؤخذ منه » .

صلى الله عليه وسلم دخَلَ الـكعبَةَ ولم يُصَلِّ ، ونُقل أنه صلَّى [(١) فهذا يشهد أنه صلى(١)] وابن عمر يقول : لم يقنت فى الفجر ، وغيره يَقُول : قنت ، فهذه شهادة عليه بأنه قد قنت ، وحديث أنس بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يَخْضِبْ ، وقوم يقولون : قد خَضَب ، فالذى شهد على الشىء [فهو] أوْكَدُ ، وذهب جماعة إلى أن ما انفْرَدَ به الواحد كان مردودا ، وقد رُوى عن أحمد نحو هذا فى رواية الأثرم وإبراهيم بن الحارث والمروذى : إذا تبَايَعَا تخيَّر أحدُهما صاحبَه بعد البيع ، هل يجب البيع ؟ فقال : هكذا فى حديث عبد الله بن عمر ، قيل له : تذهب إليه ؟ قال : لا ، أنا أذهب إلى الأحاديث النافية ، الخيارُ لهما ما لم يتفرقا ، ليس فيها شىء من هذا .

قال القاضى : فقد صَرّح فى رواية(٢) ابن عمر بزيادتها ، لأن الجماعة ما نقلوها ، وإنما تَفرَّد بها ابنُ عمر ، وقد قال فى رواية أبى غالب(٣) كان الحجَّاجُ بن أرْطَاة من الُحفاظ ، قيل له : هو عند الناس ليس بذاك ، قال : لأن فى حديثه زيادةً على حديث الناس ، [(٤) لايكاد يوجد له حديثٌ إلا فيه زيادة .

قال شيخنا : قلت:أخرج منه تركه للزيادة فىحديث عائشة « والْمُلْك لاشريك لك » قال : لأن الناس](٤) خالفوه ، قال المروذى : قرىء على أبى عبد الله حديثُ عائشة « كانت تلَبِّي : لَبَّيْك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك ، لبيك إن الحمد والنعمة لك » فقال أبو عبد الله : كان فيه « والملك لاشريك لك » فتركته ، لأن الناس خالفوه .

---

(١) ساقط من ا .
(٢) فى ب « فقد طرح رواية ابن عمر » تحريف .
(٣) فى ا « ابن غالب » .
(٤) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

[شيخنا] فصل

هذه المسألة ذات شُعَب واشتباه بغيرها ، وذلك أن الكلام فى ثبوتها أورَدِّها بغير اتباعها عملا ، فإنه قد يروى حديثان منفصلان فى قصة ،وفى أحدهما زيادة ، فهنا لا رَيْبَ فى قبولها إذا رواها ثقةٌ ، كما لو روى حديثا مُفْردا متضمنا حكما آخر [لكن[1]] قد يوجب ذلك تقييد الرواية الأخرى أو تخصيصها ، فتبقى من باب الخطابين المطلق والمقيد ، وهنا قد خالفت [إطلاق] الرواية الأخرى ، كما فى حديث ابن عمر فى البَيِّعين ، فكلام أحمد فى رواية ابن القاسم [إشارةٌ إلى هذ القسم[2]] وكذلك فى حديث ابن عمر ، لكن إذا كان راوى المُطْلق [عددًا[3]] وراوى المقيد واحدا ،وهو تقييد[4] يرفع موجب ذلك الخبر،صار كالنسخ عنده ، وتعَارضا، فلا يرفع الأقوى الأضعَفَ ،ولهذا يتوقف فى النسخ بمثل هذه الرواية عنه فى التفريق[5] وكنسخ القيام للجنازة ونحو ذلك ، فإن نسخ خبر العدل بالواحد يتوقف[6] فيه ، وأما الخبر الواحد فإما أن تَرِدَ إحدى الروايتين عن المنشىء للكلام أوعن المخبر به فأما الأول فهى المسألة المذكورة هنا ، وهى زيادةُ أحد الصاحبين ،لم يَرْوِه الآخر، وهى ترجع إلى القسم الأول إن تعدد المجلس ،وأما إن اتحد ولم يعلم واحد منهما فهى هى ، وأما إن كانت الزيادةُ عن المخبر فهنا الزيادةُ فى حديث واحدٍ قطعا ، لأن تعدد مجالس الأخبار لا يوجب تعدد المخبر عنه ، لكن قد يَرْويه المحدِّثُ بكماله وقد يختصره ، فسبَبُ قبول الزيادة إما تعدُّد المتكلم و إما حفظ الزائد دون غيره،و إما أن يكون تركهم لروايتها لا لعدم علمهم بها بل للاختصار ، وترك روايتها يبتنى على

---

(١) كلمة « لكن » غير موجودة فى ا .

(٢) مابين المعقوفين غير موجود فى ا وحدها .

(٣) كلمة « عددا » ليست فى ا ولا فى د .

(٤) فى ب « وهو مقيد »

(٥) فى ا « فى الطريق »

(٦) فى ا « فيوقف فيه » تحريف .

جواز نقل بعض الحديث دون بعض إن كان الترك موهما ، ولهذا قَرَنُوا إحدى المسألتين بالأخرى ، وأيضا فزيادة بعض الرُّوَاة بعضَ الحديث يستمدُّ[١] من قاعدة، وهى أن التَّفَرد[٢] بالرواية قد يقدح تارة ولا يقدح أخرى ، فإذا كان المقتضى للاشتراك قائما ، ولم يقع قدح[٣] ، وإلا فلا ، ومنه روايةُ [ما] تعمُّ به البَلْوَى وغير ذلك ، وذلك لأنها إذا كانت ثابتةً فالمحدِّث إما أن يكون قد ذكرها للبقية أو لم يذكرها ، وإذا ذكرها فإما أنهم لم يسمعوها،أو سمعوها وما حفظوها ، أو حَفِظوها وما حَدَّثوا بها ، ليس هنا سبب رابع ، فإن كان المقتضى لذكرها وسمعها وحفظها والتحديث بها موجوداصارت مثل المثبت والنافى سواء ، وأما الأُختلاف فى الإسناد والإرسال والرفع والوقف ففيه تفصيل أيضا ، وكلامُ أحمد[٤] وغيره فى هذه الأبواب مبنى[٥] على التفصيل ، وأهلُ الحديث أعلم من غيرهم .

[شيخنا] فصل

ذكر القاضى فى ضمن المسألة أن المنفرد بزيادة لا تخالف المزيد كالمنفرد بحديثٍ ، فأورد عليه ترك أحمد لزيادة ابن أبى عروبة الاستسعاء ، قال فى روايه الميمونى : حديثُ أبى هريرة فى الاستسعاء يرويه ابنُ أبى عروبة،وأما شعبة وهمَّام [وهشام[٦]] الدستوائى فلم يذكروه ، فلا أذهب إلى الاستسعاء ، فقال القاضى : هذا باب آخر ، وهو أنَّ هذه الزيادة تخالف المزيدَ عليه،فيكون كأنه [تفرَّدَ][٧] بضد ما نَقَلَتْه

---

(١) فى ب « يشهد » تحريف .
(٢) فى ا « أن المنفرد »
(٣) حذف جواب « إذا » وكأنه قال : إذا كان كذا قبلت ، وإلا فلا .
(٤) فى ا « وكلامه وغيره »
(٥) فى ا « يبنى على التفصيل »
(٦) كلمة « وهشام » ساقطة من ا ، وصارت العبارة « وهمام الدستوائى » وهو خطأ ، فإن الدستوائى هو هشام بن أبى عبد الله ، وترجمته فى تهذيب التهذيب : ١١/٤٣ .
(٧) كلمة « تفرد » ساقطة من ب .

الجماعة ، فيقدَّم ما كثرت روايته على ماقلّتْ ، وكذلك فيما نُقِل عن النبى صلى الله عليه وسلم « فى زكاة الفطر نصف صاع من بر » ، وروى « صاع من بر » فهذه الزيادة تخالف المزيدَ عليه ، فيقدَّم أحدهما بكثرة الرواة .

[شيخنا] فصل

ذكر القاضى فى ضمن المسألة أن الزيادة فى الشهادة مقبولة ، جعله محلَّ وفاق ، وقاس عليه ، فلو شهد ألف على إقراره [[1] بألف ، وشهد شاهدان على إقراره[1]] بألفين تثبت الزيادة بقولهما وإن كانا قد انفردا عن الجماعة ، وذكر أن المُقوِّمينَ إذا اختلفوا فى القيمة تعارضت شهاداتهم فى الزيادة ، فلم تقبل ، جعله محلَّ وفاقٍ ، لأن أحدهم ينفيها ، والزيادة فى الخبر لاينفيها الآخر .

مسألة : يجوز لمن سمع حديثاً يشتمل على أشياء أن ينقل البعض ، إذا لم يتعلق بعضه ببعض ، نص عليه فى مواضع ، وفعله فى مواضع ، ومنع من ذلك جماعة ممن أوْجَبَ نقل الحديث باللفظ دون المعنى .

مسألة : فإن كان تركُ بعضه يتضمن تركَ بيان فى[2] أوله ويوهم منه شيئا يزولُ بذكر الزيادة لم يجز حذفها ، مثل ما ذكره الشافعى فقال : نَقَل بعضُ النَّقَلَة عن ابن مسعود أنه أتى النبيَّ صلى الله عليه وسلم بحجرين ورَوْثَة يستنجى بها فرمى الرَّوْثَة وقال « إنها رِكْسٌ » وروى بعض الرُّوَاة أنه رمى الروثة ثم قال « ابْغِ لنا حجرًا ثالثا » والسكوت عن ذكر الثالث ليس يخلُّ بذكر رَمْى الرَّوْثَة وبيانِ أنها رِكْس ، ولكن يوهم النقل لذلك جواز الاستجمار بحجرين ، قال الشافعى : فلا يجوز الاقتصار فى[3] مثل هذا على بعض الحديث ، وتُحْمَل رواية

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) كلمة « فى » ثابتة فى ب وحدها
(٣) فى ا « على مثل هذا على بعض الحديث »

المقتصر على أنه لم تبلغه الزيادة ، وقال الجويني : إن قصد الراوى بذلك إثبات مَنْع استعمال الرَّوْثة و نَقْلَ مايدلُّ على ذلك من رمى الرسول الروثة وحكمه بأنها رِكْسٌ فهو سائغ غير بعيد ، وإن لم يعلِّق روايتَه بذلك، بل افتتحها غير معلقة بغرض معين لم يَسُغْ الاقتصار على ذلك ، لأنه يوهم جواز الاكتفاء بحجرين .

مَسْأَلة : إذا روى رجل خبرا عن شيخ مشهورٍ لم يعرف بصحبته ، ولم تشتهر الرواية عنه واجتمع أصحابُ الشيخ المعروفون على جهالته بينهم وأنه ليس منهم ، هل يمنع ذلك قبول خبره ؟ قالت الشافعية : يمنع ، وقالت الحنفية : لا يمنع ، ونصره ابن برهان ، والأول ظاهر كلام أحمد فى مواضع ، وأكثر المحدثين ، والثانى يدلُّ عليه كلام أحمد فى اعتذاره لجابر الُجْعفى فى قصة هشام بن عُرْوَة مع زوجته .

مسائل الترجيح

مَسْأَلة : يُرَجَّح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرُّوَاة ، نص عليه ، و به قال مالك فيما ذكره ابن برهان والشافعى، ذكره أبو الطيب، والشافعية، والجرجانى وأبو سفيان السرخسى الحنفيان ، وحكى أبو سفيان عن الكرخى أنه لا يرجح بذلك [(١) وقال الجوينى : إن صرحوا بنفى ما نقله الواحد عند إمكان اطِّلاعهم على نفيه فهذا يُعارض قول المثبت (١)] وذكر القاضى تقديم رواية الأَتْقَن (٢) الأعلم بما يقتضى أنها محل وفاق .

مَسْأَلة : فإن كان الأقلُّ أوْثَقَ من الأكثرين ـ مع اشتراكهما فى أصل (٣) العدالة ـ فالأوْثَقُ أولى ، قاله ابن برهان ، وهو قياس مذهبنا ، قال : ومن الناس من قال : يُقَدَّم الأكثر رُوَاةً ، وهو فاسد .

---

(١) وقع ما بين هذين المعقوفين فى ا آخر المسألة بعد كلام القاضى .
(٢) فى ب « الأبين » تحريف .
(٣) فى ب « فى نقل العدالة » تحريف .

[شيخنا] : فصل

لا يجوز أن يُوجَدَ فى الشرع خبرانِ متعارضانِ من جميع الوجوه وليس مع أحدهما ترجيحٌ يُقدَّم به ، ذكره أبو بكر الخلال ، وهذا قول القاضى .

مسألة : ويرجح أحد الراويَيْنِ بكونه مباشراً لما رواه ، وذلك مثلُ رواية أبى رافع فى حديث ميمونةَ يُقدَّم على رواية ابن عباس .

مسألة ـ والد شيخنا : إذا كان أحد الراويَيْنِ صاحبَ القصة قُدِّم على من لم يكن صاحبَ القصة كحديث ميمونة ، وخالف الجرجانى الحنفى فى ذلك ، فإنه قال : قد يكون غيرُ الملابِسِ أعرفَ بحال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

[(١) **مسألة** : ويرجح أحد الخبرين بكون موضع روايته أقرب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم(١)] قاله القاضى ، وابن عقيل ، ومثله برواية ابن عمر فى إفْرَاد الحج ، وكذا أبو الخطاب .

مسألة ـ والد شيخنا : فإن كانت رواية أحدهما قد اختلفت والأخرى مااختلفت فالتى لم تختلف مُقَدَّمة ، ومن الناس من قال : مااتفقا فيه متساويان فيما اتفقا فيه ، هذا نقل ابن عقيل ، والقاضى ذكرها بعبارةٍ أخرى [وقال إسماعيل : الرواية المُتَّسقة الخالية عن الاختلاف والاضطراب مقدمة على المختلفة المضطربة](٢) .

[والد شيخنا] : فصل

ذكر ابن عقيل الترجيحَ فى المتن من وجوه عديدة .

مسألة ـ والد شيخنا : فإن كانت ألفاظ أحد الخبرين مختلفة والآخر ألفاظه غير مختلفة ، فذكر ابن عقيل احتمالين ، أحدهما : أن غير المختلف مرجَّح ، والثانى أنهما سواء ، وذكر إسماعيل أن المتن الوارد بألفاظ مختلفة مع اتحاد المعنى يُقَدَّم على المُتحِدِ

---

(١) سقط مابين المعقوفين من ب فاختلطت المسألتان .
(٢) مابين هذين المعقوفين ساقط من د .

لفظا ، قال : وقد يعارض ذلك بأن الاتحاد دليل [١] على الاتفاق .

ـ والد شيخنا: فإن اقترن بأحد الخبرين تفسيرُ الراوى بفعله أو قوله كان مرجِّحا على ما لم يقترن به تفسيره ، ذكره ابن عقيل ، ومَثَّله بحديث الخيار وحديث الغيم .

فصل [والد شيخنا]

ومما يرجح به فى الإسناد أن يكون أحد الراوِيَيْنِ كبيرا والآخر صغيرا ، فتقدم رواية الكبير ، ذكره ابن عقيل فى أوائل السفر الثانى من الأصل .

فصل [والد شيخنا]

وهل تقدم رواية أكابر الصحابة على غير الأكابر ؟ ذكر فيه الفخر إسماعيل فى جَدَله روايتين ، فإن قلنا بالترجيح قدمت رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم ، وأعنى بالأكابر رؤساء الصحابة ، لا الأكابر بالسن [٢] .

فصل

ويقدم أحد الراويين بكونه أعلم [٣] ذكره ابن عقيل والقاضى فى الكفاية ، وغيرها ، وقالت الحنفية فيما ذكره البستى [٤] : تقدم رواية الفقيه على غير الفقيه .

فصل [٥] [والد شيخنا]

ويقدم أحدهما بكونه أضْبَط

---

(١) فى ا « دل على الاتفاق » .

(٢) فى ب « لا العجائز بالسن » .

(٣) فى ا بياض فى مكان هاتين الكلمتين .

(٤) فى ا « فيما ذكره بالسن » ولم يذكر فيها ما بعده إلى آخر المسألة .

(٥) سقط هذا الفصل من ا .

[والد شيخنا] فصل

و يقدَّم أحد الراويين لكونه أكْثرَ صحبة للمرويِّ عنه ، ذكره ابن عقيل [فى أوائل الثانى من الأصل] وأبو الخطاب .

[والد شيخنا] فصل

قال القاضى وابنُ عقيل : إن كان أحَدُهما أحسن سياقاً للحديث فيقدَّمُ لحسن عنايتِهِ

[والد شيخنا] فصل

ويقدَّم أحدُ الراويين بكونه أوْرَعَ وأشدَّ احتياطاً فى الحديث [1] ، ذكره أبو الوفاء وأبُو الخطاب والمقدسى .

[والد شيخنا] فصل

و يقدم أحد الراويين بكونه من رُوَاة أهل الحرمين ، ذكره ابن عقيل ،وهذا إنما أراد به ــ والله أعلم ــ مَنْ كانت مدة مقامه فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموضع الذى كان فيه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، سواء أنتقل بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم إلى غير الحرمين أولا .

[والد شيخنا] فصل

ولا أثر للترجيح بالذكورية والحريه [2] ، خلافا لبعضهم فى قولهم : يرجَّح بالحرية والذكورية ، وهذا ليس بشىء .

[شيخنا] فصل

يقدم حديث من لم يضطرب لفظه [على من اضطرب لفظه] [3] قاله القاضى .

---

(١) فى ب « للحديث »

(٢) فى ا « ولا يقدم فى الترجيح بالذكورية »

(٣) ساقط من ا ، ولا يفسد المعنى بسقوطه . وهذه العبارة كلها ساقطة من د،وهى مكررة

[شيخنا] **مسألة** : يجوز ترجيح أحد الدليلين الظَّنِّيَّين على الآخر عند عامة العلماء ، واختلف النقل فيه عن البصرى .

[شيخنا] **مسألة** : لا ترجيح فى المذاهب [الخالية][1] عن دليل ، وحكى عبد الجبار بن أحمد عن أصحابه جواز ذلك .

مسألة[2] فأما ترجيح أحد الدليلين على الآخر بقلَّة احتماله للخطأ وكثرة احتمال الآخر فنفَاه القاضى ، وفرَّق بين ما يوجب صحة الشىء و بيانه فإنه يقوى بكثرة وجوه الإثبات ككثرة الرُّوَاة[3] فى الخبر وكثرة الاشتباه فى القياس ، و بين ما يوجب فساد الشىء فإنه لا يعتبر [فيه][4] بالقلة والكثرة ، كما لو كان الراوى مغفلا فإن ذلك يمنع قبول خبره ، ولا يختلف بوجود الفسق معها وعدمه .

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : هذا ضعيف ، ولو صح لكان الفرق بين ما يوجب الفساد و بين ما يحتمل الفساد ظاهرا ، ومسألته من القسم الثانى .

مسألة[5] : تقدم رواية من سمع من غير حجاب على من سمع من حجاب كتقديم رواية القاسم وعُرْوَة عن عائشة على رواية الأسود وغيره ، وأما الرواية سماعاً فهل تقدم على الرواية عن كتاب ؟ قال الجرجانى الحنفى : تقدم [وهو أقوى عندى][6] واختاره ابن عقيل ، وقال القاضى : هما سواء ، قال ابن عقيل: هو ظاهر كلام أحمد ، واحتجَّ بأن أحمد عارَضَ أخبار الدباغ بخبر ابن عكيم ، وهو عن كتاب ، وليس الأمر كما قال ، بل أحمد عمل بحديث ابن عكيم لما فيه من التاريخ والتنبيه على النسخ ، فزالت بذلك المعارضة ، والكلام فيما إذا تحققت .

---

(١) سقطت هذه الكلمة من ا .

(٢) هنا فى د كلمة « فصل » مكان « مسألة »

(٣) فى ب « لكثرة رواة » والسياق يدل على صحة ما أثبتناه موافقا لما فى ب .

(٤) كلمة « فيه » ساقطة من ا ، ولعل سقوطها خير من إثباتها .

(٥) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٦) مابين هذين المعقوفين ساقط من ب .

مَسْأَلة : المسند أولىٰ من المرسل ، فى قول إمامنا وأصحابه ، وقال الجرجانى الحنفى : المرسل أولى لأن مَنْ أرسله قد قطع على رسول صلى الله عليه وسلم به، والمسنِد جعل العُهْدة على غيره ، وقد قال أحمد فى رواية الميمونى : ربما كان المرسل أقْوَى إسنادا وقد يكون الإسناد متصلا وهو ضعيف ، ويكون المنقطع أقوى إسناداً منه .

قال المصنف(١) : قلت : وهذا لا يمنع التقديم لكونه مسندا على كونه مرسلا ، و إنما يقتضى أن الترجيح بذلك قد يعارضه رجحان(٢) آخر يكون الحكم له ، وسواء فى ذلك مرسل الصحابة وغيرهم ، لجواز أن يكون المجهول غير حافظ و إن كان عَدْلاً ، ذكره ابن المنى .

مَسْأَلة [شيخنا] : إذا تعارض خبرٌ مرسل عن النبى صلى الله عليه وسلم وحديث عن الصحابة أو التابعين فالذى عن الصحابة أولى من المرسل ، نصّ عليه ، ولفظه: قال إسحاق بن إبراهيم : قلت لأبى عبد الله : حديثٌ عن النبى صلى الله عليه وسلم مُرْسَل برجال ثُبُت أحَبُّ إليك أو حديث عن الصحابة أو التابعين متصل برجالٍ ثبت ؟ قال أبو عبد الله : عن الصحابه أعْجَبُ إلىّ .

مَسْأَلة [والد شيخنا] : فإن كان أحد الخبرين قد اختلف فى رفعه أو وَصْله والآخر متفقٌ عليه فيهما فالمتفق عليه أولى .

مَسْأَلة : الخبر المتلَقّى بالقَبُول مقدَّم على ما دخله النكير(٣) ذكره إسماعيل .

مسْأَلة [شيخنا] : فى تقديم رواية المثبت على النافى ، نص عليه أحمد ، قال إسماعيل : إذا كان النفى مستندا إلى علم بالعدم ـ بأن كانت جهات الإثبات معلومة ـ

---

(١) جملة « قال المصنف » ليست فى ا .
(٢) فى د « رجحانات أخر ... الحكم لها » .
(٣) فى ب « دخله الكثير » تصحيف .

لا إلى عدم علم بأن النفى والإثبات فى [جهة][1] هـذه الصورة يتقابلان من غير ترجيح .

مسألة : إذا اعتضد[2] أحدالخبرين بعموم كتابٍ أو سنةٍ أو قياس شرعى أو معنى عَقْلى قُدِّم على ما خلا عن ذلك ، ذكره إسماعيل .

مسألة : رواية مَنْ تقدَّم إسلامُه ومن تأخر سواء ، قاله القاضى [وغيره] وقال بعض الشافعية : تقدَّم روايةُ المتأخر إسلامه .

قال شيخنا : ذكر ابن عقيل ما يشبه هذا فلينظر فى أوائل الثانى بالأصل له وقال أبو الخطاب: تقدَّم رواية من قد تقدمت[3] هجرته وكثرت صحبته ، وكذا قال ابن عقيل : تُقَدم رواية من كثرت صحبته ، وقد تقدم [وقال إسماعيل : لاتقدَّم روايةُ من تقدم إسلامُه على من تأخر إسلامه] .

[والد شيخنا] فصل

[وتقدم رواية أحد الراويين بكونه أقْربَ إلى النبى صلى الله عليه وسلم[4]].

مسألة : إذا تعارض لفظ القرآن ولفظ السنة وأمكن بناء كل واحدٍ منهما على الآخر ، ومثاله أن يبيح خنزير الماء لقوله « هُوَ الحِلُّ مَيْتَتُه » فتعارض بقوله ﴿أو لحم خنزير﴾[5] فظاهر كلام أحمد تقديم ظاهر السنة، لأنها تفسيرٌ للقرآن ، كذا قال القاضى ، قال : ويحتمل أن يقدم لفظُ القرآن ، لأنه مقطوع بسنده ، وللشافعية وجهان ذكرهما أبو الطيب .

مسألة : فإن تعارض خبرانِ مع أحدهما ظاهر القرآن ، ومع الآخر خبر آخر

---

(١) كلمة « جهة » ساقطة من ا .

(٢) فى ب « اعتمد »

(٣) فى ب « من ثبتت هجرته » (٤) ساقط من د ، وهو مكرر ، وانظر ص ٣٠٦ .

(٥) من الآية ١٤٥ من سورة الأنعام .

تقدم الخبرانِ ، نصَّ عليه ، قال فى رواية محمد بن أشرَس : وسُئل عن الحديث إذا كان صحيح الإسناد ومعه ظاهرُ القرآن وجاء حديثان صحيحان خلافه ، أيُّهما أحبُّ إليك ؟ فقال : الحديثان أحَبُّ إلىَّ إذا صَحَّا ، قال القاضى : وهذا مبنى على التى قبلها ، وإذا قلنا يقدَّمُ لفظُ القرآن هناك فكذلك الخبر الذى هو معه [ظاهر القرآن ، ههنا][1] ، والقاضى فرضَها فيما إذا عَضَّد [لفظ] أحد الخبرين ظاهر خبر آخر ، فلذلك ردَّها ، والنص المذكور فى خبرين مطلقين والظاهر أنهما الصريحان ، وذكر إسماعيل فيما إذا اعتضد أحدهما بالقرآن والآخر بالسنة فأيُّهما يُقدم،على روايتين .

مسـألة : يُرجَّح الحاظر على المُبيح عندنا ، نص عليه ، و به قال الكرخىّ والرازى من الحنفية ، وابن برهان من الشافعية ؛ وقال عيسى بن أبان وأبو هاشم : لا يرجح بذلك ، وعن الشافعية كالمذهبين ، وذكر يوسف بن الجوزى : هل يقدم أحد النصين على الآخر بموافقة دليلِ الحظْر أو موافقة دليل الإباحة بذلك ؟ على ثلاثة أوجه .

مسـألة : فإن كان أحدهما يوجبُ حدًّا والآخر يُسْقطه لم يرجَّح المسقط عند أصحابنا و بعض الشافعية وعبد الجبار بن أحمد ، وقال بعض الشافعية : يرجح ، لأنه شُبْهَـة ، ذكر الوجهين لهم أبو الطيب والقاضى وغيره ، وذكر فى ذلك أبو الخطاب احتمالا مثله بالسقوط ، ومال إليه ، وحكى الحلوانى عن شيخه الشريف أن المُسْقط للحد أولى ، ونصره الحلوانى ، وقال القاضى فى الكفاية : المثبتُ أولى ، وبعَّد قول من قال المُسْقط أولى .

مسـألة : العام المتفق على استعماله يخصص بالخاص المختلف فيه ، و به قالت الشافعية ، وقالت الحنفية : العامُّ المتفق عليه أولى ، وقد سبق شىء من ذلك فى ضمن مسألة العام والخاص .

---

(١) « ظاهر القرآن » ساقط من ب ،د ، وكلمة « ههنا » ساقطة من ا وثابته فى د .

[والد شيخنا] فصل

فإن كان أحد الخبرين يجرى على عمومه لم يخص فإنه يرجح[١] على غيره مما دخله التخصيص .

[والد شيخنا] فصل

[فإن كان أحدهما وارداً على سبب والآخر لم يرد على سبب فإنه يقدم على مالم يرد على سبب ، ذكره ابن عقيل وغيره][٢] .

مسألة : ولا يرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أهل المدينة ، ولا بعمل أهل الكوفة ، وقالت الشافعية فيما ذكره القاضى : يرجح بعمل أهل المدينة، وكذلك ذكره ابن برهان وأبو الطيب ، واختاره أبو الخطاب، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم مات بينهم ، فالظاهر أنه الناسخ ، لأن المسألة فى عمل القرون المُثْنَى عليهم ، وهذا ظاهر كلام أحمد ، فإنه قال فى رواية ابن القاسم : إذا روى أهلُ المدينة حديثا ثم عملوا به فهو أصحُّ ما يكون ، ذكره القاضى فى تعليقه فى مسألة المعتقة تحت حر ، وكذلك كلامه فى ترجيح النهى عن نكاح المحرِم بعمل أهل المدينة ، ومثلُ ذلك أكثر من أن يُحْصَى فى كلامه ، وكذلك تفضيله لعلماء المدينة على الكوفيين ، ودلالته فى الفتوى إلى خلق[٣] المدنيين وقوله : إنهم أعلم بالسنة وإنه لا يردُّ عليهم ، بخلاف العراقيين ، ومثل هذا كثير ، وقد ذكر الخلال فى العلم منه طرَفاً ،وقالت الحنفية فيما ذكره الجرجانى : يرجح بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبى حنيفة قبل ظهور البدع ، لأن أمراء بنى مروان غَلَبُوا على المدينة والكوفة ، وكان فيهم تغيير لشىء من الشريعة ، وكذلك اختار أبو الخطاب .

---

(١) فى ا « فإنه ترجيح » (٢) ساقط من د
(٣) فى ب « إلى خافة » تحريف .

فصل

وإذا كان أحدهما يوافق النَّفْيَ الأصليَّ والآخر نافلٌ عنه [قدم[١]] دَفْعاً لاحتمال النسخ مرتين ، ذكره أبو الخطاب ، وهو قول عبد الجبار بن أحمد ،وقيل: هما سواء ، وهو قول القاضي فى الكفاية وأبى الحسين البصرى ، قال ابن الجوزى : وإذا كان النص موافقاً للنفى الأصلى فهل يستحقُّ الترجيح بذلك ؟ فيه وجهان ، وكذا الخلاف فى العلتين .

مسألة : فإن كان أحدهما يتضمن الحرية والآخر الرق، فقال أبوالخطاب : قال عبد الجبار بن أحمد : هما سِيَّان[٢] قال : وقال غيره : يقدم خبر الحرية ، لأنه لا يعترضها من الأسباب المُسْقطة ما يعترض الرقَّ ، ولا يثبت إذا ثبت كما يبطل الرق إذا ثبت فتأكدت فقدمت .

مسألة : يُرَجَّح أحدُ الخبرين على الآخر بعمل الخلفاء [الراشدين[٣]] الأربعة عند أصحابنا ، وذكر الفخر إسماعيل فى ذلك روايتين ، ثم إنى رأيت عن أحمد مايدلُّ على أنه لا يرجح أَحَدُ الخبرين بعمل الخلفاء ، ونص أحمد على الأول بروايات صريحة ، وفسرهن بعده بأبى بكر وعمر ، قال أيوب السِّخْيانى : إذا بلغك اختلافٌ عن النبى صلى الله عليه وسلم فوجدْتَ فى ذلك [الاختلاف[٤]] أبا بكر وعمر فشدَّ يدك به فإنه الحق وهو السنة .

---

(١) كلمة « قدم » ساقطة من ب ، وهى ضرورية لتمام الكلام .

(٢) فى ب « هما شيآن » تحريف .

(٣) كلمة « الراشدين » ساقطة من ب ، والكلام مفهوم بدونها .

(٤) كلمة « الاختلاف » ساقطة من ا .

كتاب الإجماع

مَسْألة : الإجماع مُتَصَوَّر ، وهو حُجَّة قاطعة .

مَسْألة : ولايجوز أن تجمع الأمة على الخطأ ، نصَّ عليه ، وهو قول جماعة الفقهاء والمتكلمين ، وحكى عن إبراهيم النظَّام وطائفةٍ من المُرْجِئة وبعض المتكلمين أنه ليس بحجة ، وأنه يجوز اجتماع الكل على الخطأ ، وقالت الرافضة : ليس الإجماع بحجة ، وإنما قول الإمام وحده حجة ، والمشهور عن النظام إنكار تَصَوُّره ، والأول حكاه القاضيان أبو يعلى وأبو الطيب ، وأولُ من استدل بالآية الشافعيُّ رضى الله عنه .

قال القاضى : الإجماعُ حجة مقطوع عليها[1] ، يجب المصيرُ إليها ، وتَحْرم مخالفته ، ولا يجوز أن تجمع الأمة على الخطأ ، وقد نص أحمد على هذا فى رواية عبد الله وأبى الحارث فى الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم ، أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقاويلهم ؟ هذا قول خبيث ، قولُ أهل البِدَع ، لا ينبغى لأحدٍ أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا .

قال شيخنا رضى الله عنه : قلت : قال فى رواية عبد الله : الحجةُ على من زَعَم أنه إذا كان أمرا مُجْمَعاً عليه ثم افترقوا إنا نقف على ما أجمعوا عليه إلى آخره ، وهى مكتوبة فى مسألة انقراض العصر ، قال : وقد أطلق[2] القول فى رواية عبد الله فقال : من أدَّعى الإجماع فهو كاذبٌ ، لعل الناس قد اختلفوا ، وهذه دعوى بشر المَرِيسىّ والأصم ، ولكن يقول « لا نعلم الناس اختلفوا » إذا لم يبلغه ، وكذلك نقل المروذى عنه أنه قال : كيف يجوز للرجل أن يقول « أجمعوا » ؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتَّهِمهم[3] ، لو قال « إنى لم أعلم مخالفا » كان ذلك ، ونقل أبو طالب

---

(١) فى د « الإجماع حجة قطعية ــ إلخ » .

(٢) فى ب « علق القول » تحريف .

(٣) فى ا « فإنهم » مكان « فاتهموهم » تحريف .

عنه أنه قال : هذا كذب ما أعْلَمه أن الناس مجمعون ، ولـكن يقول « لا أعلم فيه اختلافا » فهُو أحسن من قوله «إجماع الناس» وكذلك نقل أبو الحارث : لا ينبغى لأحد أن يدَّعى الإجماع ، لعل الناس اختلفوا .

قال القاضى : فظاهر هذا الـكلام أنه قد منع صحة الإجماع ، وليس هذا على ظاهره ، وإنما قال هذا عن طريق الوَرَع ؛ لجواز أن يكون هناك خلافٌ لم يبلغه ، أو قال هذا فى حق من ليس له معرفة ، بخلاف السلف ، لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع فى رواية عبد الله ، وأبى الحارث ، وادعى الإجماع فى رواية الحسن ابن ثواب ، فقال : أذهبُ فى التـكبير من غَدَاة يوم عَرَفة إلى آخر أيام التشريق ، فقيل له : إلى أى شىء تذهب ؟ فقال : بالإجماع عمر وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس .

قال شيخنا : قلت : الذى أنـكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة ، أو بعدهم و بعد التابعين ، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة ، ولا يكاد يُوجَد فى كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة ، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث ، وكلامه فى إجماع كل عصرٍ إنما هو فى التابعين ، ثم هذا منه نَهْىٌ عن دعوى الإجماع العام النطقى ، وهو كالإجماع السكوتى ، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف ، فإنه قال فى القراءة خَلْف الإمام : ادعى الإجماع فى نزول الآية وفى عدم الوجوب فى صلاة الجهر ، وإنما فقهاء المتـكلمين كالمَرِيسى والأصم يَدَّعُون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبى حنيفة ومالك ونحوهما ، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين ، وقد ادعى الإجماعَ فى مسائل الفقه غيرُ واحدٍ من مالك ومحمد ابن الحسن والشافعى وأبى عبيد فى مسائل وفيها خلافٌ لم يطلعوه ، وقد جاء الاعتماد على الـكتاب والسنة والإجماع فى كلام عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وغيرهما . حيث يقول كل منهما : اقْضِ بما فى كتاب الله ، فإن لم يكن فيما فى سنة

رسول الله ، فإن لم يكن فبما أجمع عليه الصالحون ، وفى لفظ: بماقضى به الصالحون ، وفى لفظ : بما أجمع عليه الناس ، لكن يقتضى تأخير هذا عن الأصلين ، وما ذاك إلا لأن هؤلاء لا يخالفون الأصلين .

[شيخنا] : فصل

دلالة كون الإجماع حجةً هو الشرع ، وقيل : العقلُ أيضاً [1] [نُثْبته حجةً : إما بالسمع ، و إما بالعقل . والسمعُ إما بالكتاب، و إما بالسنة ، وتثبت السنة بالتواتر المعنوى ، و بأن العادة والدين يمنع من تصديق ما لم يثبت ، ومن معارضة القواطع ما ليس بقاطع ، والعقل إما العادة الطبيعية ، و إما دين السلف الشرعى المانع من القطع بما ليس بحق] [1] .

مسألة : الإجماع فيما يتعلق بالرأى وتدبير الحروب[2] : هل هو حجة يحرم[3] خلافها ؟ على قولين .

مسألة : إجماع [أهل][4] كل عصر حجة ، نص عليه ، وهو قول جماعة الفقهاء والمتكلمين ، وقال داود وابنه أبو بكر وأصحابه من أهل الظاهر : إجماع التابعين ومَنْ بعدهم ليس بحجة ، وقيل : إن أحمد أومأ إليه ، قال ابن عقيل : وعن أحمد نحوه ، وصرف شيخنا كلام أحمدَ على ظاهره ، يعنى إلى موافقة داود ، قال القاضى : إجماع أهل كل عصر حجة ، ولا يجوز اجتماعهم على الخطأ ، وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية المروذى ، وقد وصَفَ أخذ العلم فقال : ينظر ما كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن فعن أصحابه ، فإن لم يكن فعن التابعين ،

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من ب ، د هنا ، ووقع فيها قبل « مسألة الإجماع من الأمم الماضية » الواقعة فى ص ٣٢٠ الآتية ، وإثباته هنا موافقة لما فى ا أفضل .

(٢) فى ب « ويثير الحروب » تحريف .

(٣) فى ب « محرم خلافها »

(٤) كلمة « أهل » ساقطة من ا .

قال : وقد علّق القولَ فى رواية أبى داود فقال : الاتباعُ أن يتبع الرجل ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، وهو بعدُ فى التابعين مُخيَّر ، قال : وهذا محمول من كلامه على آحاد التابعين ، لا على جماعتهم ، وقد بين هذا فى رواية المروذى فقال . إذا جاء الشىء عن الرجل من التابعين لا يُوجَدُ فيه شىء عن النبى صلى الله عليه وسلم لايلزم الأخذ به ، روى الخطيب عن على بن الحسن[1] بن شقيق قال : سمعت عبد الله بن المبارك يقول : إجماع الناس على شىء أوْفَقُ[2] فى نفسى من سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله [بن مسعود رضى الله عنه][3] وعن يونس بن عبد الأعلى قال : قال لى محمد بن إدريس الشافعى : الأصل قرآن ، أو سُنَّة ، فإن لم يكن فقياسٌ عليهما ، وإذا اتصل الحديثُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحَّ الإسناد عنه فهو سنة ، والإجماعُ أكثر من الخبر المفرد ، والحديث على[4] ظاهره ، وإذا احتمل المعانى فما أشْبَهَ منها ظاهره أولاها به ، وإذا تكافأت الأحاديثُ فأصحها إسنادا أولاها ، وليس المنقطع بشىء ، ما عدا منقطع ابن المسيب ، ولا يقاس أصل على أصل[5] ولا يقال لأصلٍ : لِمَ ، ولا كَيْفَ ، وإنما يقال للفرع : لم ، فإذا صح قياسُه على الأصل صح وقامت به الحجة .

[شيخنا] : فصل

قال المخالف : هذه أخبار آحاد[6] فلا يجوز الاحتجاج بها فى مثل هذه المسألة ، فقال القاضى : هذه مسألة شرعية طريقُها مثل مسائل الفروع ليس للمخالف فيها

---

(١) فى ا « عن أبى الحسن بن شقيق » تحريف ، ولعلى بن الحسن بن شقبق ترجمة فى تهذيب التهذيب : ٧/٢٩٨ وكنيته أبو عبد الرحمن .

(٢) فى ا « أوثق فى نفسى » .

(٣) ساقط من ا .

(٤) فى ا « عن ظاهره »

(٥) مكان هذه الكلمة بياض فى أصل ا .

(٦) سقطت هذه الكلمة من أصل ا ، وكتبت بها مشها وبجوارها علامة الصحة .

طريق يمكنه أن يقول : إنه يوجب القطع ، وجوابٌ آخر ، وهو أنه تواتر فى المعنى من وجهين ؛ أحدهما أن الألفاظ الكثيرة إذا وردت من طُرُقٍ مختلفة ورُوَاةٍ شَتَّى لم يجز أن يكون جميعها كذباً ، ولم يكن بُدٌّ أن يكون بعضها صحيحاً ، كما لو أخبرنا الجمع الكثير بإسلامهم وجب أن يكون فيهم صادق ، ولهذا أثبتنا كثيراً من معجزات النبى صلى الله عليه وسلم ، وأثبتنا وجوب العمل بخبر الواحد بما روى عن الصحابة من العمل به فى قضايا مختلفة ، والثانى : أن هـذا الخبر تلقتْهُ[1] الأمة بالقَبُول،ولم ينقل عن أحد[2] أنه ردّه ، ولهذا نقول : إن قول النبى صلى الله عليه وسلم « إنا معاشر[3] الأنبياء لا نُورَثُ ، ما تركنا صدقة » لمَّا اتفقوا على العمل به دلَّ على أنه صحيح عندهم .

[قال شيخنا رضى الله عنه] قلت : وثم طريق ثالثٌ ، وهو ثبوت القَدْرِ المشترك من المعنى ، وهذا غير القطع بصحة واحد من الألفاظ ، قال فى أدلة المسألة: وأيضاً فلا خلافَ أن نُصُبَ الزكاة والمقاديرَ الواجبةَ فيها وأركَانَ الصلاة[4] مقطوعٌ بها ، ومعلومٌ أنه ماثبت بها خبرمتواتر ، وإنما نقل فيها أخبار آحاد: ابن عمر وأنس وغيرهما ، عدد معروف ، فلما اتفقوا عليها وقطعوا على ثبوتها علمنا أنَّ قبولها[5] قطعى من حيث الإجماع ، لامن حيث أخبار الآحاد ، بل من ناحية أن الأمة تَلَقتْها بالقبول ، فصارت الأخبار فيها كالمتواتر .

واستدلَّ ابنُ عقيل بأن تأخر نصّ عن نص يثبت[6] بخبر الواحد ، فيترتب عليه

---

(١) فى ا « نقلته » تحريف .
(٢) فى ا « عن أحمد » .
(٣) المحفوظ « نحن معاشر الأنبياء . . إلخ »
(٤) فى ب « وإن كانت الصلاة » تحريف .
(٥) فى ا « علمنا أن ثبوتها قطعا » .
(٦) فى ا « ثبت بخبر الواحد » على صيغة الماضى .

النسخ ، وإن كان النسخ لا يثبت بخبر الواحد[١] .

مسألة : الإجماع من الأمم الماضية لا يحتج به عندى ، وتوقف فيه ابنُ الباقلانى والجوينى .

مسـألة[٢] : إذا اجتمع أهل العصر على حكم فنشأ قومٌ مجتهدون قبل انقراضهم فخالفوهم ، وقلنا « انقراض العصر شرط » فهل يرتفع الإجماع ؟ على مذهبين ، وإن قلنا « لا يعتبر الانقراض » فلا .

مسألة : يعتبر انقراضُ العصر عند القاضى والمقدسى والحلوانى وابن عقيل ، وذكر القاضى أنه ظاهر كلام أحمد ، وذكر ابن برهان أنه مذهبهم .

[قال شيخنا] قلت : سرُّ المسألة أن المدرك لا يعتبر وفاقه ، بل يعتبر عدم خلافه إذا قلنا به ، وذهب المتكلمون من المعتزلة والأشعرية وأصحاب أبى حنيفة فيما ذكره أبو سفيان إلى أنه لا يعتبر ، وعن الشافعية كالمذهبين ، ولهم وجه ثالث: إن كان الإجماع مطلقاً لم يُعتبر ، وإن كان بشرطٍ ـ وهو إن قالوا : هذا قولنا ، ويجوز أن يكون الحقّ فى غيره ، فإذا وضح صِرْنَا إليه ـ اعتبر انقراض العصر ، واختار الجوينى إن أسْنَدُوه إلى الظن لم يكن إجماعاً حتى يمضى زمان طويل ، حتى لو ماتوا عقيبه لم يستقر ، ولو مضت مدة طويلة قبل موتهم استقرّ ، فلم يعتبر انقراض العصر فى ذلك ، بل مُضِىَّ زمن طويل ، وتكلم فى ضبطه بكلام كثير ، والمذهب الثانى اختيار أبى الطيب ، وذكر أنه قول أكثر أصحابه ، وهو اختيار عبد الوهاب المالكى ، وهو اختيار أبى الخطاب ، وقال : هو قول عامة العلماء ، وذكر أن أحمد[٣] أومأ إليه أيضاً ، وحكى ابنُ عقيل قولاً آخر بأنه إن كان قولاً من الجميع لم يعتبر

---

(١) انظر ص ١١٧ السابقة .

(٢) هذه المسألة ساقطة من ب هنا .

(٣) فى ا « وذكر عن أحمد أنه أومأ »

فيه انقراض العصر ، وإن كان قولاً من البعض وسكوتاً من الباقين اشْتُرط انقراضُ العصر ، والذين اعتبروا انقراض العصر منهم من اعتبر موت[(١)] جميع الصحابة ، ومنهم من اعتبر موت الأكثر ، ومنهم من اعتبر موت علمائهم .

قال شيخنا : قال القاضى فى مقدمة المجرد : انقراضُ العصر معتبر فى صحة الإجماع واستقراره ، فإذا أجمعت[(٢)] الصحابة على حكم من الأحكام ثم رجع بعضهم أو جميعهم انحلَّ الإجماع ، وإن أدرك بعضُ التابعين عصرهم وهو من أهل الإجماع اعتد بخلافه ، وقد قدَّم أحمدُ قولَ سعيد بن المسيب على قول ابن عباس فى أن العبد لا ينظُر إلى شَعْر مَوْلاَته ، وقول سعيد أيضاً فى أن خَرَاج العبد[(٣)] مُقَدَّر من قيمته كالحرّ خلافا لابن عباس ، ثم قال بعد هذا فيها : و إذا أدرك التابعىُّ زمانَ الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم يعتبر قوله فى إجماعهم ، ولم يعتد بخلافه لهم ، وقد قال أحمد فيمن حكم[(٤)] بقول التابعين وترك قول الصحابة : نقض حكمه .

[شيخنا] فصل

احتج من قال « لا يشترط انقراض العصر » بأن التابعين احتجُّوا بإجماع الصحابة [(٥) فى عصر الصحابة ، فروى عن الحسن البصرى أنه احتجَّ بإجماع الصحابة](٥) وأنسُ بنُ مالكٍ حىٌّ ؛ فلو كان انقراضُ العصر شرطاً لما احتجَّ بذلك قبل انقراضه[(٦)] .

فقال القاضى : والجوابُ أنا لا نعرف هذا عن التابعين ، وما حكوه عن الحسن فيحتاج إلى[(٧)] أن ينقل لفظه حتى ينظر كيف وقع ذلك منه .

(١) فى ب هنا « اعتبر بموت » وترك الباء فيما بعده .
(٢) فى ا « فإذا اجتمعت الصحابة » .
(٣) فى ا « جراح العبد » تحريف .
(٤) فى ب « يمكن حكم » تحريف .
(٥) مابين المعقوفين عن د ، ووضوح الكلام يقتضيه .
(٦) فى ا « قبل انقراض العصر » . (٧) فى ب « فيختار أن ينقل »

قال : وعلى أنه لو كان منقولاً لم يكن فيه حجة ، لأن من الناس من قال : قولُ الصحابى وحده حجة ، وهو الصحيح من الروايتين لنا ، وإذا كان كذلك احتمل أن يكون الحسن احتجَّ بقول الواحد منهم ، لا بإجماعهم .

[قال شيخنا] : قلت : هذا جواب ضعيف ، فإنا إذا اشترطنا انقراض العصر فى المجمعين فَلَأَنْ نشترطه فى الواحد أولى ، فإن قوله بعد رجوعه عنه لا يكون حجة وفاقا ، وإذا كان الاحتجاج بهذا الواحِدِ فى حياته مع أن رجوعَه يُبْطل اتبّاعه فلأن يحتج بقول الجماعة فى حياتهم أولى ، وإنما المتوجِّه أن يحتج بقولهم فى حياتهم وإن كان انقراضُ العصر شرطا؛ لأن الآية التى احتجوا بها فى قوله تعالى (وَيَتَّبِعْ غير سبيل المؤمنين[١]) ذمَّ الله تعالى [بها] مَنْ خالفهم فى حياتهم قبل انقراضهم وكذلك شهادتهم على الناس قَبِلَها النبىُّ صلى الله عليه وسلم فى حياة الشهيد[٢] ، وأيضا فلأنهم إذا اتفقوا وجَبَ عليهم جميعاً اتباعُ اتفاقهم إلى حين يحدث خلافٌ بينهم ، وهذا كما يجب علينا طاعةُ الرسول فيما يأمر به وإن جاز تبدُّله[٣] بنسخ أو تغيير من الله تعالى ، وذلك لأن الأصل عدمُ رجوعهم وبقاء أقوالهم[٤] ، ثم إذا رجعوا فأكْثَرُ ما فى الباب أنهم اتفقوا على خطأ لم يُقَرُّوا عليه ، وهذا جائز عند هذا القائل ، وإنما هم معصومون عن دَوَام الخطأ ، وهذا قريبٌ إذا لم يَطُل الزمانُ بحيث يتبعهم الناس على ذلك الخطأ على وجه لا يمكن إزالته ، فأما مَعَ ذلك فلا يجوز ، كما لا يجوز فى الرسالة ، وكذا قال القاضى : قولُ النبى قد جعلناه حجةً لنا وبينَّا أنه يعتبر فى ذلك انقراضه لأنه قد يرجع عنه ويتركه ، على أن قوله لا يقف العمل به على انقراضه ، لأنه بالنسخ لا يَتَبين الخطأ ، بل يرجع عما كان عليه مع كونه كان

---

(١) من الآية ١١٥ من سورة النساء .
(٢) فى ب « خلوة الشهداء » تحريف .
(٣) فى ا « تبديله »
(٤) فى ب « وفق أقوالهم »

صوابا فى ذلك الوقت ، وليس كذلك رجوعُ المجمعين ؛ لأنه عن خطأ تبيَّن لهم .

[شيخنا] فصل

فإن كان الذين صاروا مجتهدين موجودين فى حال إجماع الأولين فلا أثر لذلك ، إذ وجودهم غير مجتهدين بمنزلة عَدَمهم أو وجودِهم كفاراً أو صبيانا ، وإن صاروا مجتهدين قبل انقراض عصر الأولين لكن لم يخالفوهم حتى انقرض عصرهم، فهذا الخلافُ مسبوقٌ بالإجماع المتقدم ، لأن المجتهد اللاحقَ لا يعتبر انقراض عصره فى صحة الإجماع الأول بلا تردُّد [1] إذا وافق أو سكت ، أما إذا وافق فلا رَيْبَ إذ لو اعْتُبر ذلك لما استمر إجماع ، وأما إذا سكت فكذلك أيضاً ، إذا منعناه أن يخالف ، وإن سُوِّغ له أن يخالف ولم يخالف فالإجماع قد تمَّ بشروطه [2] ، فإن المجمعين انقرض عصرهم من غير خلاف .

والضابط أن اللاحق إما أن يتأهَّل قبل الانقراض أو بعده ، وعلى الأول فإما أن يوافق أو يخالف أو يسكت .

[قال شيخنا] : قلت : سرُّ المسألة [3] أن المُدْرِكَ لا يُعتبر وفاقُه ، بل يعتبر عدم خلافه إذا قلنا به، قال القاضى:انقراض العصر مُعْتبر فى صحة الإجماع واستقراره فإذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام ثم رجع بعضهم أو جميعهم انحلَّ الإجماع ، وإن أدْرَكَ بعض التابعين عصرهم وهو من أهل الاجتهاد اعتُدَّ بخلافه إذا قلنا إنه يعتد بخلافه معهم ، وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية عبد الله ، قال : الحجة على مَنْ زعم أنه إذا كان أمرا مُجْمَعاً عليه ثم افترقوا أنا نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعا ، إن أمَّ الولَد كان حكمُهَا حكمَ الأَمَةِ بإجماع ، ثم أعتقهن

(١) فى ا « بلاتوارد »

(٢) فى ا « بشرطه »

(٣) فى د « قال شيخنا : سر المسألة كما تقدم ـ إلخ » .

عمر، وخالفه عليٌّ بعد موته فرأى أن تُسْتَرقَّ؛ فكان الإجماع فى الأصل أنها أمَةٌ ، وحَدُّ الخمر ضَرَبَ أبو بكر أربعين ، ثم ضرب عمر ثمانين وضرب على فى خلافة عثمان أربعين ، وقال : ضرب أبو بكر أربعين وكملها عمر ثمانين[1] ، وكلٌّ سُنَّة ، فالحجة عليه فى الإجماع فى الضرب أربعين ثم عمر خالفه فزاد أربعين ، ثم ضرب على أربعين ، قال : وظاهر هذا اعتبارُ انقراض العصر ، لأنه اعتدَّ بخلاف عليّ بعد عمر فى أم الولد ، وكذا اعتدَّ بخلاف عمر بعد أبى بكر فى حد الخمر .

مَسْأَلَة : إذا أجمعوا على شىء ، ثم ظهر لأحدهم دليلٌ بخلاف قوله[2] رجع إليه ، إذا اعتبرنا انقضاء العصر، صَرَّح به ابنُ برهان وأبو الطيب وغيرهما[3]

مَسْأَلَة : إذا اختلف الصحابةُ على قولين ثم أجمعوا على أحدهما صَحَّ وارتفع الخلاف ، وإن لم يعتبر انقراض العصر، فى قول الأكثرين ، وذكره القاضى محلَّ وفاقٍ فى المسألتين قبلُ وبعدُ ، وقال ابن الباقلانى وعبد الوهاب : لا يكون إجماعا، بل اختلافُهم أولا إجماعٌ على تسويغ الخلاف، وقال الجوينى: إن قَرُبَ عهد المختلفين ثم اتفقوا على قولٍ فهو إجماع ، وإن تَمَادَى الخلافُ فى زمانٍ طويلٍ ثم اتفقوا فليس بإجماع .

[شيخنا] : فَصْل

وإن مات أحدُ الفريقين بحيث يكون الباقى كلَّ الفريق الآخر أو بعضهم فقد اختلف فيه مَنْ قال « إجماع التابعين على أحد القولين يرفع الخلاف » على قولين ، أحدهما ـ وهو الذى ذكره القاضى محلَّ وفاق ، واستدلَّ به عليهم ـ أنه

(١) فى ا « وكلاها عمر ثمانين »

(٢) فى ا « يخالف قوله »

(٣) وقعت هنا فى ب ، د المسألة « إذا أجمع أهل العصر على حكم فنشأ قوم مجتهدون ـ الخ » والتى نبهنا إليها فى ص ٣٢٠ السابقة .

لا يرفع الخلافَ المتقدمَ ، وإن كان هؤلاء لو أجمعوا قطعوا الخلاف الحادث .

مسألة : إذا اختلف الصحابة على قولين ، ثم أجمع التابعون على أحدهما لم يرتفع الخلاف عندنا ، قال ابن عقيل : نص عليه ، وهو ظاهر كلامه ، وبه قال أبو الحسن الأشعرى ، وابن الباقلانى ، وأبو بكر الأبْهَرى ، قال ابن برهان : هو المذهب عندنا ، وحكاه [أبو الطيب[1]] عن أبى على الطبرى وابن أبى هريرة وأبى بكر الصيرفى وأبى حامد المروذى ، واختاره الجوينى ، وقالت المعتزلة وبعض المالكية والأشعرى نفسُه ــ فيما حكاه ابن الباقلانى ــ والحنفية ــ فيما حكاه أبو سفيان ــ والقفال ، وأبو على بن خَيْرَان ، وأبو الطيب الطبرى ، والحارث المحاسبى وأكثر الحنفية ــ فيما ذكره أبو الطيب ــ يرتفع الخلاف ، وهذا الثانى اختيار أبى الخطاب ، فصارت المسألة على وجهين ، وإنما قالوا هذا إذا كان إجماعُهم على أحد القولين بعد انقراض[2] أهل القول الآخر ، وعن الشافعية كالمذهبين ، ومن الناس من ذهب إلى إحالة ذلك ، وأنه لا يتفق[3] للتابعين إجماعٌ على أحد قولى الصحابة .

قال القاضى : إذا اختلفَ الصحابة على قولين ثم أجمع التابعون على أحدهما لم يرتفع الخلاف ، وجاز الرجوع إلى القول الآخر والأخْذُ به ، وهو ظاهر كلام أحمد فى رواية يوسف بن موسى ، قال : ما اختلف فيه علىٌّ وزيدٌ ينظر أشْبَهُه بالكتاب والسنة .

شيخنا : وكذلك نقل المروذى عنه : إذا اختلفت الصحابة ينظر إلى أقرب القولين إلى الكتاب والسنة ، وكذلك نقل أبو الحارث : ينظر إلى أقرب الأمور وأشبهها بالكتاب والسنة .

---

(١) ساقط من ا .

(٢) كلمة « انقراض » ساقطة من ا .

(٣) فى ا « ولأنه يتفق للتابعين ــ إلخ » ولا يستقيم مع السياق .

قال : وظاهر[(١)] هذا أنه رجع فى ذلك إلى موافقة الدليل ، ولم يرجع إلى إجماع التابعين على أحد القولين .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى فى مسألة إجماع التابعين على أحد قولى الصحابة : لا يرفع الخلاف، بل يجوز الرجوع إلى القول الآخر والأخذ به ، لما رواه [الآجرى] فى [كتابه] عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أصحابى مثل النجوم ، فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم » فقيل له : كيف تَحْتَجُّون بهذا الحديث وقد قال إسماعيل بن سعيد : سألت أحمد عمن احتجَّ بقول النبى صلى الله عليه وسلم «أصحابى بمنزلة النجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم » فقال : لا يصح هذا الحديث ، قيل له : قد احتج أحمد به واعتمد عليه فى فضائل الصحابة، فقال أبو بكر الخلال فى كتاب السنة: أنبأ عبيد[(٢)] الله ابن حنبل بن إسحاق بن حنبل ، حدثنى أبى ، سمعت أبا عبـد الله يقول : الغُلُو فى ذكر أصحاب محمدٍ لأن رسول الله صلى الله عليه وسـلم قال « اللهَ اللهَ فى أصحابى لا تتخذوهم غرضاً » وقال « إنما هم بمنزلة النجوم ، بمن اقتديتم منهم اهتديتم » قال : فقد احتج بهذا اللفظ ، فدلَّ على صحته عندهُ[(٣)] .

مسألة : إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يَجُزْ لمن بعدهم إحداثُ قولٍ ثالثٍ يخرج عن أقاويلهم، نص عليه، وهو قولُ الجماعة ،وأجازه بعضُ الناس ، قال ابن عقيل : هو قول بعض الرافضة وبعض الحنفية ، وقال ابن برهان:هو قولُ أصحاب أبى حنيفة وأهل الظاهر ، وقال أبو الطيب : هو قول بعض المتكلمين ، ورأيت بعض الحنفية يختاره وينصره ، وقال الجوينى : هو قول شِرْذِمة من طوائف الأصوليين .
[صرح[(٤)] أبو الطيب بذكر هذه المسألة ، وذكر التى قبلها كما ذكرناهُ مسألتين][(٤)]

---

(١) فى ا « فظاهر » بالفاء .　　(٢) فى ا ، ب، د « عبد الله » .
(٣) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »
(٤) هذا الكلام ساقط من ا .

مَسْأَلَة : فإن اختلف الصحابة فى مسألتين على قولين أحدهما بالإثبات فيهما والآخر بالنفى فيهما جاز لمن بعدهم القولُ بالتفرقة ، وأن يَقُول فى كل مسألة بقول طائفة منهم ، فى قول أكثر العلماء ، وحكى ابن برهان لأصحابه فى ذلك وجهين ، أحدهما كما قدمنا ، اختاره القاضى ، وحكى أبو الخطاب عن أحمد ما يدلُّ عليه فى التى قبلها ، والثانى أنه لا يجوز ، اختاره أبو الخطاب ، وزعم أنه ظاهر كلام أحمد فى رواية الأثرم وأبى الحارث ، وأشار إلى عموم كلامه[1] فى التى قبلها ، وذكر أنه متى صَرَّحوا بالتسوية لم تجز التفرقة ، ولم يذكر خلافاً ، ولنا وجه ثالث بالتفرقة ، اختاره المقدسى ، وقال قوم منهم المقدسى والحلوانى: إن صَرَّحُوا بالتسوية بينهما لم تَجُز التفرقة ، وإلا جازت ، قال أبو الطيب : وهو قول أكثرهم ، وقد ذكر أصحابنا فى بسط كلامهم فى التى قبلها ما يقتضى أن هذه من جملتها[2] حيث ذكروا فى حجة المخالف تفرقَةَ مسروق بين زوج وأبَوَيْن و بين امرأة وأبوين[3] وقد أجاب ابنُ برهان بما يوافق ما قلنا ، وأنه ليس النزاع فى ذلك .

[والد شيخنا] : وذكر القاضى أبو يعلى فى الكفاية أنهم إن صرحوا بالتسوية لم يَجُزْ إحداث قول ثالث بالتفرقة ، وإن لم يصرحوا فوجهان .

قال شيخنا[4] أبو العباس : والظاهر أن هذا فيما إذا كان بين المسألتين نوعٌ من الشَّبَه ، مثل قولهم فى زوج وأبَوَيْنِ وزوجة وأبوين ، وأما إذا لم يكن بينهما نوع من الشَّبَه مثل أن يوجب أحدهم النية فى الوضوء ولا يجيز بيع الأعيان الغائبة من غير صفةٍ [[5]ولا يوجب الآخر النية فى الوضوء ، ويُجَوِّز بيع الأعيان الغائبة من غير صفة][5] فينبغى أن يكون القول بجواز التفرقة إجماعا هاهنا، فيوجب الثالث

---

(١) فى ا « إلى عموم نصه »

(٢) فى ا « من جملها » .

(٣) هما المسألتان الغراوان فى الميراث .

(٤) فى ب « قال والدشيخنا » وما أثبتناه موافقا لما فى ا ، وهو الصواب ، لأن كلام الوالد قد تقدم .

(٥) مابين المعقوفين ساقط من ا .

النية فى الوضوء ، ولا يجوز بيع الغائب ، أو بالعكس ، ومَثَّلَ القاضى هذه المسألةَ بأن يوجب بعضُ [الأمة][1] النية فى الوضوء ، ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف ، ولا يوجب الباقون النية فى الوضوء ، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف .

[قال والد[2] شيخنا] : وهذا ينافى ما ذكرناه ، وهو بعيد جداً ، ويمكن أن يقال : بينهما نوع من الشبه ، قال : ثم إنى رأيت أبا الخطاب قد أشار إلى نحو ما ذكرناه ، فذكر أن الصحابة إذا اختلفوا فى مسألتين على قولين فإن صرَّحوا بالتسوية لم يَجُز إحداث قول ثالث ، وإن لم يصرحوا بالتسوية نظرت ، فإن كان طريقُ الحكم فيهما مختلفاً ، ثم مثل بالنية فى الوضوء والصوم فى الاعتكاف ، وذكر أن القول بالتفرقة فى مثل هذه الصورة يجوز ، ولم يذكر خلافاً ، قال : ولأنه لو لزم ذلك للزم مَنْ وافق أحمد فى مسألةٍ أن يوافقه فى جميع مذهبه ، والأمة مُجْمِعة على خلاف ذلك ، ثم ذكر فيما إذا كان طريق الحكم فيهما واحداً ، ومثَّل بزوج وأبَوَيْنِ وزوجة وأبوين ، كما ذكرنا ، وهذا يخالف [قول]شيخه ويوافق ما قلنا .

[قال شيخنا[3]] : وهذا التفصيل قولُ عبد الوهاب المالكى ، وقد ذكر القاضى فى خلافه فى ضمن مسألة قراءة الجنب بعضَ آية : إن الصحابة لما اختلفت فى هذه المسألة على قولين المَنْعِ مطلقاً والجوازِ مطلقاً مَنَعْنا فى آيةٍ موافقةً لمن مَنَع [منهم] وجوزنا فى بعض آيةٍ موافقةً لمن جوَّز ، ولم نخرج عن أقاويلهم .

مسألة : إذا انعقد الإجماع عن اجتهاد لم يجز مخالَفَتُه ، وحكى عن الحاكم صاحب المختصر من الحنفية أنه يجوز مخالفته .

مسألة : إذا انعقد الإجماع بناء على دليل عُرِف ، فلمن بعدهم أن يستدلَّ

---

(١) كلمة « الأمة » وحدها ساقطة من ا .

(٢) هذه الجملة ساقطة من ا .

(٣) هذه الجملة ساقطة من ا .

بغيره ، فى قول الجمهور ، خلافاً لمن منع ذلك وإن علَّلُوا الحكم الشرعىَّ بعلةٍ وقلنا « يجوز تعليلُ الحكم بعلتين » فهل يجوز تعليله بغير تلك العلة ؟ على قولين ، وقد ذكر القاضى أبو يَعْلَى فى ضمن مسألة قول الصاحب ، قال : فإن قيل : فيجب إذا استدلَّت الصحابةُ على حكم بدلالةٍ أن لا يستدلَّ عليه بدلالة أخرى، [(١)قيل: إن اتفقوا أن لادليل لله تعالى غيره لم يجز أن يستدلّ عليه بدلالة أخرى](١) وإن لم يتفقوا عليه جاز ، ومن الناس من قال : لا يجوز أن يستدل عليه بدلالةٍ أخرى ، لأن دليل الصحابة مقطوع به ، فمن طلب دليلا آخر عليه فهو كمن طلب المقايسة فى مسائل الإجماع واختار الآحاد فيما هو مقطوع به [(٢) من المعقول ، قال : وهذا غير ممتنع على وجه من الترجيح من غير أن يقصد إلى بيان الحكم به(٢)] بعد ثبوته ؛ فإن قيل : فما تقولون إذا ثبت [هذا] الحكم بعلة ، فهل يجوز للصحابة تعليله بعلة أخرى ؟ قيل : يجوز ذلك ، لأنه يجوز تعليل الأصل بعلتين ، كما يستدل على شىء بدليلين، وهذا فى العلتين إذا كان موجبهما واحدا ، فأما إذا تنافيا فلايجوز ذلك ، ومن الناس من منع ذلك ، لأن تعليله بأخرى يُبْطل فائدة تعليق الحكم بالأولى ، فلا يجوز ، كما لا يجوز(٣) ذلك فى العقليات .

مَسْأَلة : إذا تأوَّلَ أهل الإجماع الآيَةَ بتأويل، ونَصُّوا على فسادِ ماعداهُ ، لم يجز إحداثُ تأويلٍ سواه ، وإن لم ينصُّوا على ذلك فقال بعضهم : يجوز إحداثُ تأويل ثانٍ إذا لم يكن فيه إبطالُ الأولِ ، وقال بعضهم : لا يجوز ذلك كما لا يجوز إحداثُ مذهب ثالث ، وهذا هو الذى عليه الجمهور ، ولا يحتمل مذهبُنا غيْرَهُ .

مَسْأَلة : مخالفة الواحِدِ والاثنين معتدٌّ بها فى أصحِّ الروايتين ، وبها قال الجماعة ، والأخرى لا يعتدُّ بها .

[لفظ القاضى : يخالف الواحد(٤) ولايمنع انعقاد الإجماع(٥)]، وبها قال ابن جرير

---

(١) مابين المعقوفين عن د وحدها ، ولا يتم الكلام بدونه . (٢) هذا الكلام من ا .
(٣) فى نسخة بهامش د « كما يجوز الخ »
(٤) فى ا « بخلاف الواحد ولايمنع » ولعل أصلها « خلاف الواحد لايمنع » (٥) ساقط من د .

الطبرى وأبو بكر الرازى، حكاه عنه أبوسفيان، و بعض المالكية، وقال الجرجانى: إنْ سَوَّغتِ الجماعة للواحد فى ذلك الاجتهادَ كخلاف ابن عباس فى العَوْل اعتدَّ به، وإن أنكرت الجماعةُ على الواحد لم يعتدَّ بخلافه، كما أنكرت عليه فى الصرف والمُتْعَة، وقال أبو حسين[1] الخياط مثل ابن جرير والرازى[2]، قاله أبو الخطاب، ووقفوا[3] فى مخالفة الثلاثة، ومن المتكلمين من قال: لا يعتدُّ إلا بمخالفة عدد يبلغ عدد التواتر، ومنهم من لا يعتدُّ به فى الأصول واعتدَّ به فى الفروع[4].

مسألة: يجوز أن ينقص عدد المجمعين عن عدد التواتر عندنا، وبه قال أكثر الفقهاء [والمتكلمين منهم الجوينى] وقالت طوائف من المتكلمين: لا يجوز.

مَسألة: وإذا وقع ذلك كان إجماعا محتجا به فى قول أكثر الفقهاء [والمتكلمين] وقالت طوائف من المتكلمين: لا يكون إجماعا ولا حجة، اختاره الجوينى.

مَسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد، خلافا لابن جرير ونُفاة القياس [وابنُ جرير هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبرى] قال عبد الوهاب: أما ما كان طريقُة النَّقْلَ فلا خلاف عندنا أنه حجة، سواء كان على فعل أو ترك أو تقرير، وأما ما كان طريقهُ الاجتهاد فقيل: ليس بحجة ولا مرجح [وقيل: هو مرجح[5]] وقيل: هو إجماع وإن لم يَحْرُم خلافه[6]، كالذى طريقه النقل.

مَسألة: قال ابن برهان وأبو الخطاب: لايكون الإجماع عندنا حجة إلا إذا استند إلى دليلٍ، وأجاز بعضُ المتكلمين أن يوفِّقَ الله عزوجلَّ الأمَّةَ للحق ويُجْرِيه على ألسنتهم بلا دليل.

---

(١) فى د «وقال أبو الحسن الحناط».
(٢) فى ب «مثل ابن جريج والراوى» خطأ.
(٣) فى ب،د «ووافقوا فى مخالفة الثلاثة».
(٤) فى د «من يعتد به فى الفروع دون الأصول».
(٥) ساقط من ا.
(٦) فى ا «وإن لم يجزم بخلافه».

[شيخنا] فصل[1]

فى الإجماع المركب

مثل حُلِىِّ الصبى وعدم العُشْر فى خضروات الأرض الخراجية ونحو ذلك[1]

مسألة : لا يُعْتَدُّ فى الإجماع بقول العامة ، و به قالت الشافعية والجمهور ، وقال قوم من المتكلمين : يعتد به ، و إليه ذهب أبو بكر بن الطيب الأشعرى .

مسألة : مَنْ أحكم أكثر أدوات الاجتهاد ولم يبق له إلا خَصْلة أو خصلتان ، اتفق الفقهاء والمتكلمون على أنه لا يعتدُّ بخلافه ، خلافا لأبى بكر بن الباقلانى ، [هذا نقل ابن عقيل] .

مسألة : من ينتسب إلى علم الحديث وحده ، أو علم الكلام فى الأصول ، وليس من أهل الفقه والاجتهاد فيه ، لا يعتدُّ بخلافه [فيه[2]] ، وبه قال معظم الأصوليين ، وقد قال أحمد فى رواية أبى الحارث : لا يجوز الاختيار إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة [ممن إذا ورد عليه أمر نظر الأمور وشبهها بالكتاب والسنة] ، وقال قوم من المتكلمين : يُعْتَدُّ بكل منتسبٍ إلى العلم ، والذى حكاه الجوينى عن ابن الباقلانى أن الأصولىَّ الماهرَ المتصرفَ فى الفقه يعتدُّ بخلافه ، وهو قول عبد الوهاب المالكى ، ولم يذكر فى العامِّىِّ ومن شَدَا طَرَفا يسيرا خلافا .

مسألة : ولا يعتدُّ بخلاف الفاسق ، و به قال الجرجانى والرازى وأكثر الشافعية ، وقال أبو سفيان الحنفى و بعضُ المتكلمين : يعتد به ، واختاره الجوينى ، وأبو الخطاب كالجوينى ، وكذلك الإسفرائينى ، وقال بعض الشافعية : يُسْأل ، فإن ذكر مستنَدًا صالحا اعتد به ، و إلا فلا ، بخلاف العَدْل فإنه يعتد بخلافه من غير أن يُسْأل .

مسألة : إجماع أهل المدينة ليس بحجة ، وحكى عن مالك أنه قال : إذا أجْمَعَ أهل المدينة على شىء صار إجماعا مَقْطُوعا عليه وإن خالفهم فيه غيرُهم ، وقال

---

(١) هذا الفصل متقدم فى ا عن المسألة التى قبله .

(٢) كلمة « فيه » هذه ساقطة من ا .

قوم من أصحابه : إنما أراد إجماعهم فيما طريقُه النقلُ ، وهذا فِرَارٌ من المسألة ، فأما ماليس طريقه النقل فلهم فيه خلاف ، كذا ذكرهُ ابنُ نصر[1] فى مقدمته ، وقال آخرون : أراد ترجيحَ اجتهادهم على اجتهاد غيرهم ، وقال آخرون : أراد إجماعهم فى زمن الصحابة والتابعين ومَنْ يليهم .

[قال[2] عبد الوهاب : أما ما كان طريقه النقل فلا خلاف عندنا أنه حجة ، سواء كان على فعل أو تركٍ أو تَقْرِيرٍ ، وأما ما كان طريقه الاجتهاد فقيل : ليس بحجة ولا مرجّحا ، وقيل : مرجّح ، وقيل : هو إجماع و إن لم يحرم خلافُه ، كالذى طريقه النقل[2] . اهـ] .

أما إجماع المتقدمين من أهل المدينة فقد نقل عن غير واحد أنه حجة ، فروى عن زيد [أنه قال : إذا رأيت أهل المدينة أجمعوا على شىء فاعلم أنه سنة ، وقال يونس بن عبد الأعلى : قال لى محمد بن إدريس : إذا وجدت متقدمى أهل المدينة [على شىء] فلا يدخُلْ قلبَكَ شكٌ أنه الحق ؛ وكل ماجاءك من غير ذلك فلا تَلْتَفِتْ إليه ولا تعبأ به ؛ فقد وقعت فى البحار[3] ووقعت فى اللجج ، وفى لفظ : إذا رأيت أوائل أهل المدينة على شىء فلا تشك فيه أنه الحق ؛ والله إنى لك ناصح ؛ والله إنى لك ناصح ؛ و إذا رأيت قول سعيد بن المسيب فى حكم وسنة فلا تعدل عنه إلى غيره وقال مالك : قدِمَ علينا ابن شهاب قَدْمَةً فقلت له : طلبْتَ العلم حتى إذا كنْتَ وِعاءً من أوْعِيَتِهِ تركْتَ المدينة [ونزلْتَ] كذا ؛ فقال : كنت أسكن المدينةَ والناسُ ناسٌ ؛ فلما تغير الناس تركتهم ، رواه عبد الرزاق .

قال ابن عقيل فى كتاب النظريات الكبار فى مسألة استثناء الآصُعِ المعلومة

---

(١) فى ا « ابن منصور » .

(٢) مابين هذين المعقوفين ساقط من ب ، د ، وهو مكرر مع ما تقدم فى ص ٣٣٠.

(٣) فى ب « فى الشجار » تحريف .

من الصُّبْرة ، لما احْتُجَّ لمالك بأنه عمل أهل المدينة : أجمعوا على ذلك عملاً به ، وهم أعْرَفُ بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم نَقَلَةُ مكان قبره وعين مِنْبَره ، ومقدار صَاعِهِ ؛ فكانت الثقةُ بهم كالثقة بإجماع المجتهدين وتَوَاتُر الرواية من المحدثين ، قال : والجواب لمن ينصر الأولى أنه ليس بحجة عنده ، ثم قال : وعندى أن إجماعهم حجة فيما طريقُه النقل ، وإنما لا يكون حجةً فى باب الاجتهاد لأن معنا مِثْلَ مامعهم من الرأى ، وليس لنا مثل ما معهم من الرواية ، ولاسيما نقلهم فيما تعمُّ به بلواهم ، وهم أهلُ نخيل وثمارٍ ، فنقلُهم مُقَدَّم على كل نقل ، لاسيا فى هذا الباب .

مَسْألة : إجماع أهل البيت لايكون حجة على غيرهم ، خلافا للشيعة ، وقد ذكر القاضى فى المعتمد هو وطائفة من العلماء أن العِتْرة لا تجتمع على خطأ ، كما فى حديث الترمذى .

فهذه ثلاث إجماعات : العِتْرة ، والخلفاء ، وأهل المدينة[1] ، ويقرن بها أهل السنَّة [فإن أهل السنة][1] لا يُجْمعون على ضلالة كإجماع أهل بيته [ومدينته] وخُلَفائه .

مَسْألة : إذا أدرك التابعىُّ عصر الصحابة لم يُعْتَدَّ بخلافه فى إحدى الروايتين ، اختارها الخلاَّلُ والقاضى فى العُدَّة والحلوانى ، وبها قال جماعة من الشافعية ، وإسماعيل بن عُلَيَّة ، والثانية يعتدُّ به ، اخْتَارها ابنُ عقيل وأبو الخطاب والمقدسى ، وبها قال المتكلمون وأكثر الفقهاء من المالكية والحنفية والشافعية ، إلا أن الحنفية والمالكية إنما يعتدُّون بخلافه إذا كان من أهل الاجتهاد عند الحادثة ، وكذلك ذكره المقدسى ، والشافعية يعتدُّون به مالم يَنْقَضِ عصرُ الصحابة ، وهذا بناء على انقراض العصر ، وكذلك ذكره القاضى فى مسألة انقراض العصر ، وذكر أنه لا يُعْتدُّ بمن عاصَرَ مَنْ عاصرهم ، بل إذا انقرضت الصحابة وَبَقِىَ ذلك التابعىُّ فحدث تابعى [آخر] وصار من أهل الاجتهاد لم يسغ له الخلاف .

---

(١) فى ا « أهل البيت » فى الموضعين ، وهو خطأ صوابه ما أثبتناه موافقا لما فى ب .

مسألة : إذا اتفق أهلُ الإجماع على عملٍ [إن تصور ذلك[١]] ولم يصدر منهم فيه قولٌ؛ فقال قوم [من الأصوليين] : فعلُهم كفعل الرسول ، وقد سبقت المذاهبُ فيه ، وتعلقوا بأن العصمة باقية[٢] لهم كثبوتها لهم ، واختاره الجوينى ، خلافا لابن الباقلانى ، والأوّل قولُ الجمهور ، حتى أنهم يُحِيلُون وقوعَ الخطأ منهم فى الفعل إذا لم يشترطوا انقراض العصر .

مسألة : وإجماعهم فى تكليفٍ أو حكمٍ شرعى على التَّرك دليلٌ على عدم الوجوب [٣][وكذلك لا يجوز مخالفته حتى انقراض العصر ، هكذا قيده القاضى ، قال فى المجرَّد : هو حجة ودليل مقطوع عليه ، يجب اتباعه ، وتحرم مخالفته ، وهو إجماع][٣] .

[شيخنا] : فصل

إذا قلنا « هو حجة » فهل يجوز أن يُجْمِع التابعون على خلافه ؟ قال عبد الوهاب المالكى : يجوز ، ويتبين [بذلك][٤] أنه كان هناك قول صحابى آخر بخلافه[٥] كما يجوز انعقاد الإجماع على مخالفة خبر ، ويدل الإجماع على أنه منسوخ بخبر ، أو بآيةٍ ، أو أن المراد خلاف ظاهره ، وحينئذ فيجب العمل بالإجماع ، وظاهر كلام أحمد أن ذلك لا يجوز أو أنه لو وقع لم يمنع[٦] كون قول الصحابى حجة ، وهذا مبنىٌّ على أن إجماع التابعين على أحد قولى الصحابة لا يوجب أن يكون هو الصواب ، لأنهم بعض مَنْ تكلم فى تلك المسألة من الأمة .

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ا « ثابتة لهم كثبوتها لهم » وليس بذاك .

(٣) ساقط من د .

(٤) كلمة « بذلك » ساقطة من ا .

(٥) فى ا « يخالفه »

(٦) فى ب « لم يمنع كون الصحابى حجة »

مسألة : إذا قال بعض الصحابة قولا ، وانتشر فى الباقين ، وسكتوا ، ولم يظهر خلافه فهو إجماعٌ ، يجب العمل به عندنا ، قال شيخنا : إذا سكتوا عن مخالفته حتى انقرض العصر ، هكذا قيده القاضى ، قال فى المجرد : هو حجة ودليل مقطوع عليه يجب اتِّباعُه وتحرم مخالفته ، وهو إجماع ، قال القاضى حسين فى تعليقه : إذا قال الصحابى قولاً ولم ينتشر فيما بينهم ، فإن كان مَعَه[1] قياسٌ خفىٌّ فيقدم ذلك على القياس الجلىِّ قولا واحدا ، وكذلك إذا كان معه خبر مرسَلٌ مجرَّدٌ ، فإن كان متجرداً عن القياس ، فهل يقدم القياسُ الجلىُّ على ذلك ؟ فيه قولان ، الجديدُ يقدَّمُ القياسُ ، وإن انتشر بين الصحابة من طريق الفتْيَا[2] كان حجةً مقطوعا بها ، وهل يسمى إجماعا ؟ فيه وجهان : أحدهما يكون إجماعا ، ويشترط انقراض العصر على ذلك وجها واحدا ، وإن كان على طريق القضاء قيل : هو حجة قولا واحدا ، وقيل : فيه قولان ، [قال المصنف[3]] وهو قول المالكية وأكثر الحنفية فيما ذكره أبو سفيان والجرجانى وأكثر الشافعية ، وكذلك الكرخى الحنفى ، وأبو الطيب الطبرى ، وقال بعض الحنفية : يكون حجة ، ولا يكون إجماعا ، وكذلك قال بعض الشافعية : [يكون حجة ولا يكون إجماعا] لأن الشافعى قال : لاينسب إلى ساكت قول ، هذا قول أبى بكر الصيرفى ، وقال : هذا هو الأشْبَه بمذهب الشافعى ، بل هو مذهبه ، وقال داود وبعضُ المتكلمين منهم ابن الباقلانى والجوينى : ليس بحجة ولا إجماع ، وحكى عن قوم من المعتزلة والأشعرية وسماهم أبو الخطاب فقال : واختلف فيه مَنْ قال « كل مجتهد مصيب » فقال الُجبَّائى كقولنا ، وقال ابن برهان : يكون حجة ولا يكون إجماعا ، وقال أبو عبد الله البصرى كقول داودَ وابن الباقلانى .

---

(١) فى ا « معهم »
(٢) فى ب « من طريق القضاء » والصواب ماأثبتناه عن ا .
(٣) ساقط من ا .

فصل

سواء كان القولُ فُتْيَا أو حكما فى قولنا وقولِ عامة الشافعية أبى الطيب وغيره ، وقال ابن أبى هريرة : إن كان حكما لم يكن حجة ، و إن كان فُتْيا فهو حجة .

مسألة : إذا قال الصحابىُّ قولا، ولم ينقل عن صحابى خلافُه وهو ممايجرى بمثله القياسُ والاجتهاد فهو حجة ، نصَّ عليه أحمد فى مواضع [وقدَّمه على القياس[1]] واختاره أبو بكر فى التنبيه .

[قال شيخنا[1]] قال أبو داود : قال أحمد بن حنبل : ما أجَبْتُ فى مسألة إلا بحديثٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجدت فى ذلك السبيل إليه ، أو عن الصحابة ، أو عن التابعين ، فإذا وجدت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أعدِلْ إلى غيره ، فإذا لم أجد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعن الخلفاء الأربعة الراشدين المَهْدِيِّينَ ، فإذا لم أجد عن الخلفاء فعن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأكابر فالأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا لم أجد فعن التابعين وعن تابعى التابعين ، وما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثٌ بعملٍ له ثوابٌ إلا عملت به رجاء ذلك الثواب ولو مرةً واحدة .

وقال الشافعى فى الرسالة العتيقة ــ بعد أن ذكر فصلاً فى اتِّباع الصحابة للسنة : ومن أدركْنَا ممن يُرْضى أو حكى لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لِرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه سنةً إلى قولهم إن أجمعوا ، وقولِ بعضهم إن تفرقوا ، بِهَذا نقول ولم نخرج من أقاويلهم ، و إن قال واحدٌ منهم ولم يخالفه غيرهُ أخذنا بقوله ، فإنهم فوقنا[2] فى كل علمٍ واجتهادٍ وورعٍ وعدلٍ[3] وأمر استدركَ[4] به علم

---

(١) ساقط من ا .

(٢) فى ا « إذبهم فوتنا »

(٣) فى ا ، د « وعقل »

(٤) فى ا « استدل به » .

أو اسْتُنْبط به قياسٌ ، وآراؤهم لنا أحْمَدُ ، وأوْلىٰ بنا من اتباعنا لأنفسنا .

[وروى[١] الربيع عنه : قال : المُحْدَثَات من الأمور ضربان ، أحدهما ماحَدَث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا فهذه البدعة الضلالة[١]] .

وروى الربيع عنه قال : لا يكون لك أن تقيس إلا عن أصل أو قياسٍ على أصل ، والأصْلُ : كتابٌ ، أو سنةٌ ، أو قولُ بعضِ أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو إجماع الناس .

وقال فى رواية يونس : لا يقال للأصل : لِمَ ولا كيف ؟

[قال المصنف][٢] و إليه ذهب من الحنفية محمد بن الحسن ، والبرذعى، والرازى ، والجرجانى ، و به قال مالك ، وإسحاق ، والشافعى فى القديم وفى الجديد أيضا ، والجبائى ، وقال فى الجديد : ليس بحجة [٣] ، وهو قول الكرخِىّ الحنفى وأكثر الشافعية أبى الطيب وغيره ، وعامة المتكلمين من المعتزلة والأشعرية كرواية أخرى عن أحمد اختارها ابنُ عقيل [وأبو الخطاب والفخر إسماعيل][٢] ، وحكى ابن برهان عن أبى حنيفة نفسه أنه قال : ما نقل إلينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فمقبول ، وما نقل عن الصحابة فهم رجال ونحن رجال ، والأول هو المعروف عن أبى حنيفة ، وحكاه الشافعى عن شيوخه وأهلِ بلده ، قال أبو يوسف : سمعت أبا حنيفة يقول : إذا جاء الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم عن الثقات أخذنا به ، فإذا جاء عن الصحابة لم نخرج عن أقاويلهم ، فإذا جاء عن التابعين زاحمناهم ، وقال يحيى بن الضريس : شهدْتُ سفيان الثورى وأتاه رجل له مقدار فى العلم والعبادة ، فقال له : يا أبا عبد الله ما تنقم على أبى حنيفة ، قال : وماله ؟ قال: سمعته يقول قولا فيه إنصاف وحجة : إنى آخذ بكتاب الله إذا وجدته ، فإن لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله

---

(١) هذا الكلام ساقط من ا ، د .
(٢) ساقط من ا .
(٣) هذا مع ما قبله يفيد أن له فى الجديد قولين ، أو أن النقل عنه قد اختلف .

صلى الله عليه وسلم والآثارِ الصِّحاح عنه التى فشت فى أيدى الثقات [عن الثقات] ، فإذا لم أجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدَعُ قول من شئت ، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبى والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ـ وعَدَّد رجالا قد اجتهدوا ـ فلى أن اجتهد كما اجتهدوا ، رواها القاضى أبو عبد الله الصيمرى فى مناقبه ، وروى أيضاً عن الحسن بن صالح قال : كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه ، وكان عارفا بحديث اهل الكوفة وفقه أهل الكوفة ، شديدَ الاتِّباع لما كان عليه الناسُ ببلدِهِ ، قال : وكان يقول : إن لكتاب الله ناسخا ومنسوخا ، وكان حافظاً لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخير الذى قُبِضَ عليه مما وصل إلى أهل بلده [واختار أبو الخطاب الثانية كابن عقيل ، والفخر إسماعيل مثلهما] .

مَسْألة : إن قلنا « هو حجة » فليس بإجماع فى قول الكافة ، وقال بعضهم : هو إجماع ؛ لئلاَّ يَخْلو العَصْر عن قائم لله بحق .[1]

مَسْألة : فإذا قال الصحابى قولا لا يهتدى إليه قياسٌ فإنه يجب العمل به ، ويُجْعلُ فى حكم التوقيف المرفوع ، بحيث يعمل به وإن خالفه قولُ صحابى آخر ، نص عليه فى مواضع ، وبه قالت الحنفية ، وقالت الشافعية : لا يُحْمل على التوقيف ، بل حكمه حكم مجتهد فيه[2] ، واختاره أبو الخطاب مع حكايته [فيه] وجهين ، وابنُ عقيلٍ ، وحكى الأول عن شيخه فقط ، ومثَّله بقول عمر فى عين الدابّة[3] وفى حَمْل العاقلة دِيَةَ قاتل نفسه ، وقول ابن عباس فيمن نذر ذَبْحَ ولده ، وادعى ابن عقيل أن الظاهر عدم التوقيف معه .

[قال شيخنا[4]] وقد يقال : الأمر محتمل ، [قال شيخنا[4]] ولم يذكر

---

(١) فى د « عن قائم بالحق » (٢) فى د « حكم مجتهدا ته » وستتكرر هذه الكلمة
(٣) فى ا « فى غير الرواية » ولا يحضرنى الآن ما يشير إليه . (٤) ساقط من ا .

القاضى فى هذه المسألة نصا عن أحمد ، ولا ذكر إلا مُثُلَها (١) ، ولفظه قد تقدم .

[والد شيخنا] : **مسألة** : فإن قال التابعىُّ قولاً لا يهتدى إليه القياس ، فهل يكون حكمه فى ذلك حكم الصحابى ـ بأن يُجْعل فى حكم التوقيف ، على القول به ـ أم يجعل كمجتهداته ؟

قال الشيخ مجد الدين رحمه الله ، فى منتهى الغاية ، فى مسألة مَنْ قام من نوم الليل فغَمَس يده فى إناء قبل أن يغسلها ، فى ضمن كلامه : وزوالُ طهوريَّتِهِ قولُ الحسن البصرى رضى الله عنه ، وهو مخالف للقياس ، والتابعىُّ إذا قال مثل ذلك كان حجةً ، لأن الظاهر أنه قاله توقيفا عن الصحابة أو عن نصٍ ثبت عنده .

[قلت : وظاهر كلام أصحابنا أنه لا اعتبار بذلك ، بل يجعل كمجتهداته](٢)

قال والد شيخنا : ذكره ابن عقيل فى ضمن المسألة محلَّ وفاقٍ [استدلَّ به ، وكذلك ذكر أنه يقدم الخبر المرفوع عليه ، وجعله محل وفاق (٢)] .

[قال والد شيخنا(٢)] قال أبو داود : سمعت أبا عبد الله يُسْأل : إذا جاء الشيء عن الرجل من التابعين لا يُوجَد فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، يلزم الرجُلَ أن يأخذ به ؟ قال : لا ، وله مثلُ هذا الكلام كثير فى روايات كثيرة ، ولم يفرق بين ما يخالف القياسَ وما لم يخالفه (٣) .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى : وإذا اختلف التابعون فى الحادثة جاز لغيرهم الدخول معهم فى الاجتهاد ، إذا كانوا من أهل الاجتهاد ، وذكر شيخنا روايةً أخرى أنهم لا يدخلون معهم [فى الاجتهاد] ويسقط قولهم معهم .

---

(١) فى ا « ولا ذكر إلا أمثلة »

(٢) ساقط من ا .

(٣) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

[والد شيخنا] **مسألة** : إجماعُ الخلفاء الأربعة على حكم ليس بإجماع ، و به قال أكثر الفقهاء ، وفيه رواية أخرى أنه إجماع ، و به قال أبو حازم الحنفى ، هذا نقل الحلوانى ، ثم قال بعدها : إذا ثبت أنه لا يكون إجماعا فإنه لا يكون حجة مع مخالفة بعض الصحابة ، وفيه رواية أخرى أنه يكون حجة مقدمًا على قول الباقين من الصحابة ، فصار فى المسألة ــ على نَقْله ــ ثلاث روايات : رواية بأنه إجماع ، ورواية بأنه حجة لا إجماع ، ورواية لا إجماع ولا حجة ، وهذا كله مع مخالفة بعض الصحابة لهم ، وكذا حكى ابنُ عقيل روايةً بأنه إجماع ، ولفظ ابن عقيل فى المسألة : والرواية الثانية لا يعتدُّ بخلاف مَنْ خالفهم ، و يجعل قولهم كالإجماع .

مسألة : قولُ الخلفاء الأربعة لا يُقدَّم على قول غيرهم من الصحابة فى إحدى الروايتين ، وبها قال الجرجانى ، والأخرى يقدَّم ، وبها قال القاضى أبو حازم الحنفى ، وحكم بذلك فى زمن المعتضد بتوريث ذوى الأرحام ، ولم يعتد بخلاف زيد بن ثابت ، وقبِل المعتضد ذلك ، وردَّ الأموال التى كانت فى بيت المال بسبب ذلك إلى ذوى الأرحام ، وكتب بذلك إلى الآفاق .

مسألة : لا يقدم قولُ الواحد من الخلفاء الأربعة على غيرهم فى أصح الروايتين ، وبها قالت الجماعة ، وفيه رواية أخرى يُقدم ، واختارها أبو حفص البرمكى وبعضُ الشافعية ، واختار الأولَ أبو الخطاب ، وزعم أن المسألة رواية واحدة ، وكذلك ابن عقيل صَدَّر المسألة بأن قال : لا يختلف قول أصحابنا بأن الواحد من الخلفاء يسوغ خلافه ولا يمنع بقيَّةَ الصحابة من خلافه ، ثم قال : وقد أومأ صاحبنا إلى أنه لا يجوز خلافه ، وذكر قوله فى الحيضة الثالثة « إنه أحقُّ بها ما لم تَغتَسل » وقوله فى أموال أهل [الذِّمّة] ، وليس كذلك ، وإنما الرواية الواحدة أنه لا يُقَدَّمُ قولُ الخليفة الأول على الثانى[1] ، فإنه هو الذى حكى لأحمد

---

(١) ى د وحدها « لا يقدم قول الواحد من الخلفاء على غيره » وهو الموافق لوضع المسألة .

وأنكره ، وكأن القاضى قد جعلها رواية واحدة أخذًا من هذا ، ثم رجع عن ذلك ، فإن الرواية الثانية أصرح ، وقال أشعث : سمعتُ الشعبى يقول : إذا اختلف الناسُ فى شىء فانظر كيف صنع عمر ، فإن عمر لم يكن يصنع شيئًا حتى يشاور ، وقال صالح بن حى : قال الشعبى : من سَرَّه أن يأخذ بالوثيقة من القضاء فليأخذ بقضاء عمر ، فإنه كان يستشير ، قال أشعث : فذكرت ذلك لابن سيرين ، فقال : إذا رأيت الرجل يخبرك أنه أعلم من عمر فاحْذَرْه[1] .

مسألة : إذا عَقَد بعضُ الخلفاء الأربعة عَقْداً لم يجز لمن بعده من الخلفاء فَسْخه ولا نَقْضه ، نحو ما عقد عمر من صُلْح بنى تغلب ، ومن خَرَاج السواد ، والجِزْيَة ، وما جرى مَجْراه .

وقال ابن عقيل : يجوز [القول بأن لمن بعده من الخلفاء أن] يغيره[2] ، [ويعمل فيه باجتهاده] لأن المصالح تختلف باختلاف الأزمنة ، هذا معنى كلامه ، بعد أن حكى الأول عن أصحابنا وقَرَّرَه .

[قال شيخنا] : قلت : هذا مثل تغيير ما ضربه من الجزية والخراج ، وفيه خلاف مشهور فى المذهب .

مسألة[3] : إذا اختلف الصحابة على قولين ، ولم ينكر بعضُهم على بعضٍ ، لم يجز للمجتهدين غيرهم الأخذُ بأحدهما من غير دليل ، وبه قالت المالكية والشافعية وطوائف من المتكلمين مثل ابن الباقلانى ، واختاره[4] أبو سفيان السرخسى ، وحكاه عن بعض شيوخه ، وقال بعض المتكلمين : إن [كان[5]] هذا القول

---

(١) تقرأ فى ب « فاجلده » تحريف .
(٢) فى ا « يعتبره » تحريف .
(٣) فى د قدم هنا مسألة من خالف الإجماع الواردة فى ص ٣٤٤ .
(٤) فى ا ، د « وأجازه أبو سفيان السرخسى »
(٥) سقطت كلمة « كان » من ا .

جاريا فى الصحابة قبل وقوع الفرقة[١] بينهم وافتراق الدار بينهم جاز الأخذ به وإلاَّ فلا ، وسلَّموا أنه مع الإنـكار لا يجوز اتِّباع أحدهما بغير دليل ،وهذا هو الذى حكاه ابن عقيل عن بعض أصحاب السرخسى،وحكى هذا عن الجبائى وابنه ، وحكى عن الجبائى نحو الأول ، وهو قول الليث[٢] وحكى [هو] عن محمد بن الحسن نفسه [وهؤلاء[٣]] لا يخيِّرون المجتهد بين أن يقلد أحدهم ابتداء و بين أن يجتهد[٤] كما يخيِّرونه فى الأخبار والأَقْيِسَة اذا اعتدلت عنده ، وقولهم على ذلك [مبنى على] تساوى الأمارات أو على أن كل مجتهد مصيب ، ومع هذا فلا يجعلون هذا مثل تقليد العامى .

[شيخنا] : فصـل

قال القاضى : إذا اختلف الصحابة على قولين ، وكان أحدهما فُتْيا والآخر حكما فقد قيل : الحـكم أولىٰ ، لأن الحـكم لازم فهو أولى ، وقيل : الفتيا أولى ، لأن وقت الفتيا أوْسَـعُ من وقت الحـكم ، ولأنه يمكن منازعته .

قلت : هذا ترجيح بين قولين ، فأما التقليد فلا .

[شيخنا] : فصـل

إذا اختلف الصحابة بعد مَوْت النبى صلى الله عليه وسلم ، وكان أحدهما أقْرَبَ من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أميراً له على سَرِيَّةٍ أو قاضيا له أو رسولاً له لم يُوجِبْ ذلك رُجْحَانَ قوله ، ذكره ابن عقيل محلَّ وفاقٍ استدل به .

مسـألة[٥] استصحابُ حال الإجماع ليس بحجة، وهو قول الحنفية وبعض

---

(١) فى ا « وقوع الفتنة »
(٢) مكان هذه الـكلمة فى ا كلمة لم تستقم لى ، وهى فى د كما أثبتها .
(٣) هذه الـكلمة ساقطة من ا .
(٤) فى ا بياض يتسع لـكلمة واحدة ولعلها « الآخر »
(٥) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

المالكية ، قال عبد الوهاب : هو قول أكثر الشافعية ومن أصحابنا القاضى إسماعيل وأبو بكر الأبهرى وغيرهما وأكثر الشافعية منهم ابن سُرَيج وأبو بكر القفَّال وأبو الطيب الطبرى ، وهو قول أكثرِ المحققين من الفقهاء والمتكلمين فيما حكاه أبو الخطاب وابن عقيل ، خلافا لبعض الشافعية ـ وهو أبو بكر الصيرفى ـ وداود وأصحابه وأبى إسحاق بن شاقلا من أصحابنا فى قولهم : هو حجة، وكذلك كان ابن حامد يحتج به كتابه وكلامه ، وحكاه أبو الخطاب عن أبى ثور والمزنى وداود والصيرفى .

قال القاضى : ذكر شيخنا أبو عبد الله فى كتابه أنه باطل ، وكان يحتج به فى المسائل ، وكلام أبى الخطاب فى المسألة يقتضى أن القول فى جميع الأدلَّة كذلك أنه لا يجوز استصحاب حكم الدليل فى الحال الثانية، إلا أن يكون الدليلُ متناولاً لها، وكذلك الحلوانى قال نحو قوله ، وقال : ورأى من قول الرسول أن يرد اللفظ خاصًّا فى موضع ولا يجب[1] استصحابه فى الموضع الذى لم يتناوله[2]

مسألة : الشىء المجمع عليه إذا تغيرت حاله جاز تركه بدلالة غير الإجماع ، وهو قول أصحاب أبى حنيفة ، خلافا لما حكى عن بعض أصحاب الشافعى أن ما ثبت بالإجماع لا يجوز تركه إلا بإجماعٍ مثله ، ومَثّله بمسألة المتيمم إذا رأى الماء فى الصلاة ، هذا نقل القاضى ، وهذه مسألة استصحاب حال الإجماع ، لكن المذكور هنا جواز تركه بغير الإجماع ، وهو بين لا شك فيه ، وهو ـ والله أعلم ـ يعنى[3] قول أبى عبد الله فيما حكوه فى مسألة انقراض العصر أنه قال: الحجة على من زعم أنه إذا كان أمر مُجْمَعا عليه ثم افترقوا أنا نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعا [مثل] قصة أم الولد والخمر ، والمذكور هناك مَنْعُ استصحاب الحال بالكلية ، والصحيح جواز استصحاب الحال ، ولا يكون الحال المستصحَبُ إجماعا ، بل يجوز تركه بجميع الأدلة

---

(١) فى ماعدا د « ولا يجب » .

(٢) فى ا « الذى يتناوله » بدون حرف النفى .

(٣) فى ب « معنى قول أبى عبد الله . . إلخ »

كاستصحاب حال [البراءة] الأصلية ، وأفْرَدَ ابن عقيل هذه المسألَةَ في آخر مسائل الإجماع بعبارة أخرى ، فقال : يجوز ترك ماثبت وجوبه بالإجماع إذا تغيرت حاله ، مثل الإجماع على جواز الصلاة بالتيمم، فإذا وجدالماء في أثنائها جازالخروج منها، بل وجب ، و به قالت الحنفية ، وقال بعض الشافعية : لا ينتقل عن الإجماع إلا بإجماع مثله ، وهذا الذي ذكره يقتضي جواز مخالفته بدليلٍ شرعي غير الإجماع ، ويبطل قول من زعم أن الاستصحاب تمسك بالإجماع ، ولا يقتضي استصحاب[١] حال الإجماع كما في مدلول النص ، فالأقوال في المسألة [[٢] ثلاثة ، وهذه مسألة استصحاب حال الإجماع ، لكن المذكور هنا جواز تركه بغير الإجماع[٢]] .

مَسْأَلة :[٣] مَنْ خالف حكما مُجْمَعا عليه فهل يكفر بذلك؟ قال ابن حامد وغيره : إنه يكفر ، وطَرْدُ ذلك أن يكفر من جوز كون الإجماع[٤] يقع خطأ ، وذكر كثير من الطوائف من أصحابنا وغيرهم منهم القاضي في ضمن مسألة انعقاد الإجماع عن قياس أنه يُضَلَّل ويُفَسَّق ، وهو مقتضى قول كلِّ من قال : إن الإجماع حجة قاطعة ، وهم جماهير الخلائق ، وقال بعض المتكلمين: إنه حجة ظنية ، فعلى هذا لا يكفر ولا يفسق .

مَسْأَلة : يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد ، قال ابن عقيل : وهو قول أكثر الفقهاء ، ذكرها في أواخر كتابه ، قال أبو سفيان : وهو مذهب شيوخنا ، قال : وقال بعضُ شيوخنا : لا يجوز .

[قال شيخنا] : تكلم على ذلك[٥] ابن عقيل بكلامٍ ذكره ، فقال : هذا

---

(١) في ب « ولايقتضي منع استصحاب حال الإجماع »
(٢) هذا الكلام ساقط من ا ، ومعناه مستفاد مما سبق
(٣) وقعت هذه المسألة في د قبل المسألة التي نبهنا عندها في ص ٣٤١ .
(٤) في ا « أن الإجماع »
(٥) في ا « في ذلك »

[على]ما يقع لى خلافٌ فى عبارة وتحتها(١) اتفاق،فإن خبر الواحد لا يُعْطى عِلْما ، ولكن يفيد ظنا ، ونحن إذا قلنا إنه يثبت به الإجماع فلسنا قاطعين بالإجماع ولا بحصوله بخبر الواحد ، بل هو بمنزلة ثبوت قول النبى صلى الله عليه وسلم ، والمنازع قال: « الإجماع دليل قطعى » وخبر الواحد دليل ظنى ؛ فلا يُثْبِتُ قطعيا .

مسألة : فى الحادثة إذا حدثت بحضرة النبىِّ صلى الله عليه وسلم فلم يحكم فيها بشىء جاز لنا أن نحكم فى نظيرها ، خلافا لبعض المتكلمين فى قوله : لا يجوز، وقال ابن عقيل : إن كان له صلى الله عليه وسلم حكم فى نظيرها يصحُّ استخراجُه من معنى نُطْقه جاز ، فأما إذا لم يكن [ذلك](٢) فى قوة ألفاظ النصوص فلا وجه لرجوعنا إلى طلب الحكم مع إمساكه عنه ؛ إذ لا وجه لإمساكه عن الحكم فى وقت الحاجة ، لأنا أجمعنا على وجوب البيان فى وقت الحاجة ، وكلام القاضى مَبْنِىٌّ على أنه قد يَكِلنا إلى النظر والبحث .

لما ذكر ابن عقيل دليلَ القاضى أنه يجوز ترك النص والتفويض إلى الاجتهاد قال : فقولوا : يجوز اجتهادكم فى عين الحادثة التى أمسك عنها ، فلما لم يوجب ذلك جوازَ الاُجتهاد فى عين الحادثة(٣) التى أمسك عنها فكذلك فى نظيرتها ، على أنه مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز ، ثم قال : إما أن يكون عالما بحكمها أو غير عالم ، فإن كان عالما امتنع تركُ البيان والتبليغ ، وإن لم يكن عالما به فلا نشك أن الأصلح(٤) ترك بيانه ، إذ لو أراد الله بيانه لما طَوَاه عن نبيه وأوقع الأمَّةَ عليه من غير طريقه و بيانه ، وأورد سؤالاً بجواز أن يقع لبعض الأمّة مالا يقع للنبى صلى الله عليه وسلم فى حياته ، فأجاب بأن ذلك إحالة على بعض النصوص أو

---

(١) فى ا « أو بحثها »
(٢) كلمة « ذلك » ساقطة من ا .
(٣) فى ب « فى غير الحادثة »
(٤) فى ا «فلا نشك أنها لا يصلح ترك بيانه »

معانيها ، وإنما منعنا من أن يكون لله حكم فى حادثة ثم إنه يعْزُب عن رسوله ويتبين لمن بعده أو يظهر له الحكم فيتخلَّف عن بيانه[١] ، قال : ومعلوم أن المجتهد لا بُدَّ له من أصلٍ يستمدُّ منه اجتهاده وهو ما فى الكتاب والسنة ، فإن كان موجوداً فلا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم تركُه ولا يجوز عُزُوبه[٢] عنه ، وإن لم يكن له أصل فهو حكم الواقع ، وذلك ليس بطريق ، ولا وجه للاجتهاد فى نظير ما سكتَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم عنه .

مسائل المفهوم ، وأقسامه

مسألة : فَحْوَى الخطاب حجة ، ويسمى « التنبيه » و « الأوْلىٰ » وهو : أن يكون معنى حكم المنطوق فى جانب المسكوت عنه لفظاً أوْلىٰ وأظْهَر ظهوراً جَلِيًّا يفهم من سياقة الكلام للعالم والعامى ، كقولهم : فلان ما يَخُون فى [فَلْسٍ] ولا يظلم مثقالَ ذَرَّة ، وكقوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾[٣] ونحوه ، وهذا قول جماعة أهل العلم ، إلا ما شَذَّ من بعض أهل الظاهر ، فحكى أبو القاسم الجرزى عن داود أنه ليس بحجة ، وحكى ابن برهان عن داود كقولنا ، وغالىٰ قومٌ ـ وهم جماعة من المتكلمين وأهل الظاهر ، وبه قال أبو الخطاب ـ فقالوا : هو مستفاد من اللفظ لغة ، وقال أكثر الشافعية : هو ـ مع كونه حجة ـ قياسٌ واضح ، أو قياسٌ جليٌّ ، وحكاه ابن برهان عن الشافعى [نفسه][٤] وذكر فى ضمن كلامٍ له قبل ذلك أنه قياسٌ فى أقصى غايات الوضوح والجلاء ، بل فى درجة القطع بحيث لا يجوز أن يردَ الشرع بخلافه ، والمسألة فى كتاب القياس ، وكذلك حكى أبو الطيب

---

(١) فى ب « فيخالف عن بياته »
(٢) عن ا « ولا يجوز عزوبه عنه »
(٣) من الآية ٢٣ من سورة الإسراء ، وكان فى الأصول الثلاثة (ولا تقل) والتلاوة كما أثبتنا .
(٤) كلمة « نفسه » ساقطة من ا .

الطبرى عن الشافعى أنه سماه القياسَ الجلِيَّ ، وأنه قال : ينتقض حكمُ الحاكِمِ إذا خالفه ، [(١) قال أبو الطيب : وأما نَقْضُ حكم الحاكم إذا خالفه(١)] لأنه فى معنى النص لزوال الاحتمال عنه ، وعلل بأنه لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه ، ثم قال أبو الطيب : وفى التنبيه ما هو دون هذا ، ومَثَّله بما ذكرته فى موضع آخر من مسألة السَّلَم ونحوه ، وقال : هذا لا يُنْقَض حكم الحاكم لمخالفته ، لأنه يعارضه قوله .

[شيخنا] فصل

فى فحوى الخطاب

منه ما يكون(٢) المتكلم قَصَدَ التنبيه بالأدنى على الأعْلى كآية البرِّ ، فهذا معلومٌ أنه [قصدُ المتكلم بهذا الخطاب ، وليس قياسا ، وجَعْلُه قياسا(٣)] غلطٌ ، فإنه هو المراد بهذا الخطاب .

ومنه مالم يكن قصدُ المتكلم إلا القسم الأدنى ، لكن يُعْلَم أنه يثبت مثلُ ذلك الحكم فى الأعلى ، وهذا ينقسم إلى مقطوع ومظنون ، ومثالهما ما احتجَّ به أحمد رضى الله عنه وقد سئل عن رَهْن المصحف عند أهل الذمة ، فقال : لا ، نَهَى النبيُّ صلى الله عليه وسلم أن يُسَافر بالقرآن إلى أرض العدوِّ مخافَةَ أن ينالَه العدو ، فهذا قاطع ، لأنه إذا نَهَى عما قد يكون وسيلةً إلى نَيْلِهم إياه فهو عن إنالتهم إياه أنْهَى وأنْهَى ، واحتجّ على أنْ لا شفعَةَ لذمىّ بقوله « إذا لقيتموهم فى طريق فألجئوهم إلى أضْيَقه » فإذا كان ليس لهم فى الطريق حقٌّ فالشفعة أحْرَى أن لا يكون لهم فيها حق ، وهذا مظنون .

---

(١) مابين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ب « ومثل مايكون المتكلم . . الخ »

(٣) هذا الكلام ساقط من ب ، ولا يظهر الكلام بدونه .

فصل [1]

وممن قال « التنبيه قياس » أبو الحسن الخرزى[2]، والحلوانى ، وأبو الخطاب ، وأبو محمد البغدادى ، وزعم أنه ليس فيه شىء قطعى فى جدله ، وكذلك ابن أبى موسى ، فى الإرشاد ، قال : القياس قياسان : جلى ، وخفى ، فالجلىّ هو مالا تجاذب فيه ، قال الله ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾[3] وقال ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[4] ونهى عن الثوب المصبوغ بالورْس للمحرِم ، فكان المِسْك أشدَّ نهيا ، والخفى : ما تجاذبه الأصول كالجناية على العبد [لكنها منازعة لفظية ، لأنهما قالا وسائر أصحابنا : ينسخ وينسخ به ، وقال معظم الأصوليين : إنما يبطل الأولوية] .

فصل

وقد يستفاد التنبيه من الفعل كما يستفاد من القول ، ومثّله ابن عقيل بقوله تعالى ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ[5] ﴾ فنبه بأداء القنطار على أداء ما دونه[6] ، ومثّله هو بالبُصاق فى المسجد وإلى القبلة على البوْل ، وأحْسَنُ من هذا ما أشار إليه أحمد واستدلّ [به] من أنه صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين بالمدينة من غير خوْف ولا مطر ، فإنه يفيد الجمعَ للسفر والخوف والمطر .

[والد شيخنا] **مسألة** : تنبيه محقق ـ لا تَظْهر لنا فائدة الاختلاف فى المفهوم إذا كان المنطوق إثباتا ، إلا على وجه ضعيف لنا ولغيرنا ، أعنى بأمر يرجع

---

(١) فى د قدم على هذا الفصل مسألة حكاية تصنيف القاضى فى دليل الخطاب ص ٣٥٢ .
(٢) فى ا « الجزرى » تصحيف .
(٣) من الآية ٢٣ من سورة الإسراء .
(٤) من الآيتين ٧ و٨ من سورة الزلزلة .
(٥) من الآية ٧٥ من سورة آل عمران .
(٦) فى ا « بأداء قنطار على مادونه »

إلى الحكم من حيث هو حكم ، إلا فى تخصيص العموم ، وفيه خلاف ، بيانُه أن الحكم إذا عُلِّق بغايةٍ أو صفةٍ أو شرطٍ وكان إثباتا فإن القائلين بالمفهوم يكون ما بعد المعلّق مخالفاً لما قبله ، والذى قبله إثبات ، فيلزم كونُ ما بعده نَفْياً ، وهذا موافق للقائلين بامتناع المفهوم ، لأنهم قالوا : ما بعد الغاية نستفيد حكمه بالنفى الأصلى [الذى لزم] باستصحاب الحال .

قلت : فيحصل[1] الوِفَاقُ وتظهر فائدة ما قيدته ، وهى أربعة قيود ، الأول : [شرط[2]] كونه إثباتا ، فإنه لو كان نفيا لكان ما بعد المعلق به عند القائلين بالمفهوم إثباتا [وهذا ضدُّ مقتضى[3] الأصل ، وهنا يظهر الخلاف ، وهذا لا يكون إلا إذا كان المنطوق حَظْراً ، وهو معنى قولى إثباتا] القيد الثانى : قولنا « إلا على وجه ضعيف[4] لنا ولغيرنا » وذلك لأن لنا فى الأعيان المسكوت عنها على التعيين شرعا وجهين ، أولهما الإباحة بكل حال للأدلة الشرعية على ذلك ، أعنى بالعموم ، وثانيهما بقاؤها على ماقبل الشرع ، وفيه وجه ثالث بالحظر ، وهذا فى غاية الضعف ، القيد الثالث « بأمر يرجع إلى الحكم من حيث هو حكم » وذلك لأن إفادته عند الأولين بطريق المفهوم ، وعند الآخرين بطريق الاستصحاب ، فلا فائدة فى الخلاف هنا بأمر يرجع إلى كون هذا مباحا ، بل إلى طريق معرفة كونه مباحا ، فيَعُم ، القيد الرابع : استثناؤنا تخصيصَ العموم ، وذلك لأن ما بعد الغاية إذا كان قد دلّ دليلٌ بطريق العموم أنه محرم ، ودلَّ دليلٌ بطريق المفهوم على تخصيص هذا العموم[5] فإن الأولين عندهم فى هذا خلاف ، فأما الآخرون فلا تخصيص عندهم به ، لكون ما ليس بدليل لا يعارض دليلا ، فليحقق ذلك وما يتفرع عليه إن شاء الله تعالى .

---

(١) فى ا « فحصل الوفاق وظهر . . الخ » بصيغة الماضى .

(٢) كلمة « شرط » ساقطة من ا .

(٣) فى ب « وهذا جيد مقتضى الأصل » تحريف .

(٤) فى ب « إلا على على وجه يعرف لنا » وهو تحريف ، فوق أنه خلاف ماتقدم .

(٥) فى ب « تخصيص هذا المفهوم » انتقال نظر .

فصل

قال القاضي : مفهومُ الخطابِ[(١)] هو التنبيه [بالمنطوق به] على حكم المسكوت عنه ، كقوله تعالى ﴿ الحجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ﴾[(٢)] ومعناه أفعالُ الحج فى أشهر ، وقوله ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِى الحَجِّ ﴾[(٣)] وتقديره فى آخر أيام الحج[(٤)] ، وقوله ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ﴾[(٥)] ومعناه فحلق ففدية ، وكقوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾[(٦)] ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب[(٧)] ، ويسمى أيضاً لحن القول [لأنّ[(٨)] لَحْنَ القول ما فُهم منه بضرب من الفِطنة ، وأما دليل الخطاب فهو دليلُه المعروف ، قال : وقيل : لحن القول[(٨)]] مادلّ عليه وحذف[(٩)] استغناءً عنه بدليل الكلام عليه كقوله ﴿ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الحَجَرَ ﴾[(١٠)] و ﴿ اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾[(١١)] .

قلت : فقد جعل « المفهومَ » اسمَ جنسٍ لدلالة الاقتضاء ، ومفهوم الموافقة ، وسببُه أنه فى كلا الموضعين دلّ المنطوقُ على المسكوت [لكن[(١٢)] فى الأول دلّ اللفظُ المنطوقُ على المسكوت ، وفى الثانى دل معنى اللفظ المنطوق على المسكوت][(١٢)] ومعنى المنطوق قد يكون شرطا للمسكوت ، وقد يكون مضافا إليه ، وحكى فى اللحن

(١) فى ب « عموم الخطاب . . إلخ »
(٢) من الآية ١٩٧ من سورة البقرة .
(٣) من الآية ١٩٦ من سورة البقرة .
(٤) فى ب ، د « فى إحرام الحج »
(٥) من الآية ١٩٦ من سورة البقرة .
(٦) من الآية ٢٣ من سورة الإسراء .
(٧) فى ا « فحوى الخطاب والقول . . . لحن الخطاب والقول »
(٨) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٩) فى ب « لوحدث »
(١٠) من الآية ٦٠ من سورة البقرة .
(١١) من الآية ٤٣ من سورة طه .
(١٢) مابين هذين معقوين ساقط من ا .

هل هو مفهومُ الموافقة أو الاقتضاء قولين ، لـكن المحذوف تارةً يصحُّ به اللفظ ، وهو المذكور أولا ، وتارةً يدلُّ عليه المذكور ، وهو الثانى[1] .

مَسْأَلة : دليلُ الخطابِ حجةٌ ، فإذا عَلَّق الشارعُ الحكمَ بصفةٍ أو غايةٍ أو شرط[2] دلّ على انعكاسه فى جانب المسكوت ، إلا أن يدلّ دليل على التسوية ، هذا منصوصُ إمامنا ، قال ابن عقيل : هو أشَدُّ[3] الناس قولاً به ، وذكر ابن عقيل أنّا نقول ذلك فى الخبر ، وفى الأسماء ، والحكم ، كالاستثناء والتخصيص ، فهذا هو المذهب ، ثم فرق بين الأمر والخبر ، قال : ورأيت من استبعد ممانعة الخبر فى بعض المجالس ، وحكى القاضى القولَ بمفهوم الصفة عن مالك وداود وأكثر الشافعية ، وحكى عن بعضهم القولَ بمفهوم الاسم ، قال ابن فورك : وهو الصحيح ، وحكى المنع عن الحنفية والأشعرية وابن داود وأبى الحسن التميمى ، وأن الحنفية اختلفوا فى مفهوم الشرط ، وذكر ابن عقيل فى ضمن المسألة أن الأسماء والإشارات والصفات فى الأخبار والأحكام إذا نِيطَ بها مَدْحٌ أو تعظيمٌ أو خبر يقتضى فضيلةً كان مقتضيا للمخالفة ، واحتج بمسألة « ما أَنَا بزانٍ ، ولا أُمّى بزانيةٍ » وقول أكثر أصحابه والشافعى وأكثر أصحابه منهم أبو الطيب ، وحكى أن هذا قولُ الشافعى ومالك وأحمد وداود وأبى عبيد ، وكذلك حكاه المقدسى عن مالك وأكثر المتكلمين ، وقال مالك وكثيرٌ من أصحابه وأصحاب أبى حنيفة وجماعةٌ من الشافعية ابنُ سُرَيْج والقَفَّال وأبُو حامد والقاضى حُسَيْنٌ ، وأبو الحسن التميمى من أصحابنا ، وداود ، وأبو الحسن الأشعرى ، وابن الباقلانى ، وأكثر المعتزلة : ليس بحجة ، ولا دلالة له على المسكوت بنفى ولا إثبات .

قال فى الانتصار فى مسألة الولىّ : هو إحدى الروايتين ، ووافقنا بعضُ الحنفية

---

(١) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

(٢) فى ب « الحكم به تنبيه أو غاية أو شرط » .

(٣) فى ب « لهو أشد »

فى مفهوم الشرط والغاية ـ وذكر ابن نصرالمالكى أن أبا الفرج منهم قال بالمفهوم ، قال : وهو ظاهر قول مالك ، قال : وكان ابن منتاب لا يقول بدليل الخطاب على ما حكاه أبو الحسن عنه .

فصـــل

مسألة : [1] دليل الخطابِ أفْرَدَهاَ القاضى أبو يَعْلَى فى جزء مفرد صنفه فيها ، وهى فى المجلَّدة الضخمة التى عندنا بخطه ، و بَسَط القولَ فيها ، وذكر [فيها] مسائل كثيرة وتفاريع وغير ذلك ، فلْتُنْقَلْ إن شاء الله تلك المسائل ، وقد اختار فيها اختياراتٍ مليحةً ، وحكى فيها عن أبى عَمْرو[2] وأبى عُبَيد أشياء تدلُّ على مفهوم الاسم واللقب فلتنظر .

مَسْألة : تخصيص العدد بالذكر يفيد نَفْيَ الحكم عن غيره كمفهوم الصفة ، كذلك قال أبو الطيب وغيره ، لكن قال أبو الطيب : هو قسم من أقسام الصفة ، لأن قَدْرَ الشىء صفته ، وقال ابن برهان : مذهبُنا لا يفيد ذلك ، وجعله كمفهوم اللقب .

مسألة : فأما الاسم اللقب [غير المشتق] فلامفهوم له عند الأكثرين[3] ، واختاره المقدسى ، قال أبو الطيب : هو المذهبُ المشهورُ عندى [وعند أكثر أصحابنا له مفهوم ، و يحتجُّ به ، وعن الشافعية وجهان] وجعل أبو محمد مفهومَ الاسم سواء كان مشتقا كالطعام أو غير مشتق ، فتصير فى الاسم المشتق اللازم : هل هو من مفهوم الصفة أو اللقب ؟ على وجهين ، وعندى فيه تفصيل أشار إليه أبو الطيب فى موضع آخر ، وهو أنه لا يكون حجةً إلاَّ أن يكون قد خصه بعد سابقٍ[4] يعم

---

(١) فى د قدمت هذه المسألة على الفصل الذى نبهنا عنده فى ص ٣٤٨

(٢) فى ب « عن أبى عمر » تصحيف .

(٣) فى ا « عندى » بدل « عند الأكثرين »

(٤) فى ا « بعد سابقة مايعم له ولغيره » والعبارة ــ على هذا الوجه ــ قلقة .

له ولغيره ، مثاله قوله « وترابها طهورا » بعد قوله « جعلت لى الأرض مسجداً » وكذلك على هذا لو قال «عليكم فى الإبل الزكاة» لم يكن له مفهوم ، لأنه لا يوجب[١] تخصيصَ عامٍّ قد ذكر ، ويمكن أن غيرها لم يخطر بباله ، ولو قيل لرسول الله : هل فى بهيمة الأنعام الزكاة ؟ فقال « فى الإبل الزكاة » لكان له مفهوم لما ذكرنا ، وأكثر مفهومات اللقب التى جاءت عن أحمد لا تخرج عما ذكرته لمن تدبرها ، وكذلك لم يسبق إلى الفهم [مفهوم][٢] فى حديث الأعيان الستة ، فلو قدرنا أن رجلا قال لرسول الله : أنَبِيعُ الطعام بالطعام متفاضلا ؟ فقال « لا تَبيعُوا البر بالبر متفاضلا » الموصوف فيه مع الصفة ، والثانى ما اقتصر فيه عليها ، فصار الاسم [الخاص][٢] فى سياق العام قويا به كما تَقَوّى الموصوفُ الصفَةَ ترجيحاً .

[شيخنا] : فصل

الصفة قسمان [عارضة][٣] كالغنى والثُّيُوبة[٤] والامتلاء ، وهو الذى جعله أبو محمد مفهوم الصفة ، ولازمة كالطعام ، وفيها خلاف .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى : أفعالُ النبى صلى الله عليه وسلم لها دليل ، وأخَذَه من قول أحمد : لا يُصلى على القبر بعد شهر ، لحديث أم سعد ، ووافقه ابنُ عقيل فى الأخذ ، وخالفه فى الحكم ، والصحيحُ ضَعْفُ الأخذ والحكم .

وقال ابن عقيل : ذكر أصحابنا عن أحمد أنه جعل للفعل دليلا ، وأخذه من مسألة الصلاة على القبر ، وأحال هو ذلك ، وجوز أن يكون المستند استصحاب الحال ، وبسط القول ، وسلم الدلالة إذا كثر الفعل ، وأكثر الكلام .

---

(١) فى ا « لأنه يوجب » وليس بذاك .
(٢) هذه الكلمة ساقطة من ا .
(٣) كلمة « عارضة » ساقطة من ب ، وذكر اللازمة بعد يدل على حاجة الكلام إليها .
(٤) فى ب « والشوكة » مكان « والثيوبة » تحريف .

مسألة : حرف «إنما» هل يفيد الحصر[1] نطقاً أم لا ؟ قال القاضي وابن عقيل والحلواني : لا يفيده ، وإنما يفيد النفي بطريق المفهوم ، قال ابن عقيل : هي للاثبات ، والنَّفْيُ مأخوذ من قِبَلِ الدليل لا الصيغة ، وقاسه على قوله « الولاء لمن أعْتق » أو «إنما الولاء لمن أعْتَقَ » وكذلك قال كثير من المتكلمين : إنه لا يفيد إلا[2] الإثبات ، بيانُه أنه لو دلّ لدلّ بكونه مفهوماً ، وهم لا يَرَوْن المفهوم ، وقال الجرجاني الحنفي وأبو حامد من الشافعية : يفيد النفي نطقاً ، وعملا به ، مع إنكارهما للمفهوم ، وكذا ذكره الإمام فخر الدين بن المنا في مسألة النية من تعليقه ، وذكر القاضي في موضع آخر[3] وأبو الطيب أن «إنما» يفيد الحصر ، يُثْبِتُ المذكورَ وينفي ما عداه ، وأطلقا القول بذلك ، وصرح القاضي فيها باحتمالين في العمدة ، والثاني اختيار المقدسي ، وجعله كالاستثناء سواء .

مسألة : في قوله « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » و « لا عالم إلا زيد » و « لا إلَهَ إلا الله » فهذا يُفِيد النفيَ والإثبات بلفظه ، ذكره ابن عقيل أيضاً ، وأنكره غُلاَة منكري المفهوم وألحقوه به ، وفصَّل الأكثرون بين صيغة الشرط وغيرها ، وحكى عن أبي حنيفة أن الاستثناء من النفي إثبات ، بخلاف العكس ، فجعل الشيخ أبو محمد قوله «لاصلاة إلا بطهور» إنما يفيد لفظُه الانتفاء عند الانتفاء ، وأما الثبوتُ عند الثبوت فهو على قاعدة المفهوم ، بخلاف « لا عالم إلا زيد » وجعلُه المُثْبَتَ من قاعدة المفهوم ليس بجيد .

[شيخنا] : فصل

حكى الأخفش أن قول القائل « ما جاءني غير زيد » لا يدل على مجيء زيد ، بل يدل على نَفْي مجيء غيره ، ذكره ابن عقيل في حجة التاركين للمفهوم ، وقال :

---

(١) في ب « الخطر » تحريف .
(٢) في ا « لا يفيد الإثبات » وهو خطأ واضح .
(٣) في ا « مواضع أخر » .

قولُ الأخفش لايقابل قول أبى عُبَيد ، لأن الأخفش نحوىٌّ ، ولم يكن من المبرزين فى اللغة .

قلت : إن جعلت « غير » استثناء فهو كقوله « إلا زيد » وإن جعلت صفة فهو كقوله « مخالف لزيد » أو « ضد لزيد » .

فصل

فى تحقيق الفرق بين المَفْهوم المختلَفِ فيه ، و بين المقيد المجمع على العمل به اعتباراً

مسألة : الواو لاتقتضى الترتيب عند أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة والمالكية وأكثر النحاة، واختار ثَعْلَبٌ وأبو عمر الزاهد غُلاَم ثعلب أنها تقتضيه ، وللشافعية وجهان كالقولين ، وأكثرهم كالأول ، وقال الحلوانى من أصحابنا فى كتاب الهداية له : إنها تقتضى الترتيب ، ونصره ، ولم يَحْكِ عن أصحابنا خلافاً ، إلا أنه قال : لكن أصولهُم أنها تقتضى الجمع ، قال : فإنهم قالوا فيمن قال لغير مدخولٍ بها: أنت طالق وطالق ، تكون طلقتين[1] ، ولو كانت للترتيب لم يقع[2] إلا واحدة ، وذهب أبو بكر بن جعفر منّا إلى تفصيل ، فقال : إن كان صحةُ كل واحدٍ من المعطوف والمعطوف عليه شرطاً فى صحة الآخر أفادتِ الترتيب كآية الوضوء ، وكقوله ﴿ اركعوا واسجدوا ﴾[3] وإلا لم تُفِدْه ، فإنه كثير الكلام [فى ذلك] ، وقد ذكر لذلك أمثلةً كثيرة وبيَّنه بياناً جيداً، فى الوضوء من التنبيه عند ذكره الترتيبَ فيه .

وذكر أبو بكر الطرطوشى[4] فيها ثلاثة أقوال ، أحدها: أنها للجمع والترتيب ، والثانى : للترتيب ، والثالث : لا تقتضى واحداً منهما .

---

(١) فى ب « تكون طلقة » وهو خطأ يدل على صوابه ما يليه .

(٢) فى ا « لم يقطع » تحريف .

(٣) من الآية ٧٧ من سورة الحج

(٤) فى ا « الطرطوشى » وفى ب « الطرطوسى » .

قلت : كأن القائل الأول فهم من قولنا « يقتضى الجمع » جمعَ الزمان الذى هو ضد الترتيب .

[شيخنا] : فصل

« ثم » للترتيب مع المُهْلة والتراخى ، ذكره ابنُ عقيل وكثيرون ، وذكر ابن عقيل أن استدلال أصحابنا على أن الإمساك لا يكون عَوْداً فى آية الظِّهَارِ .

مسألة : الباء للإلصاق ولا تدل على التبعيض (١)[بحال ، وقالت الشافعية فى أحد الوجهين : تفيد التبعيض ، وهو قول الحنفية](١) إذا دخلت على فعل متعدّ يتعدَّى بدونها(٢) قال الجوينى : هذا خَلْف من الكلام ، وقد اشتدَّ نكير ابن جنِّى فى كتاب « سر الصناعة » على من قال ذلك ، ذكره القاضيان [والذى اختاره [الرازى(٣)] إفادتها التبعيض]

فصل

[فى ذكر عدة من الحروف ذكرها ابن برهان فى اللغات قبل مسألة الواو ، وفى الثانى ، وفى أوائل المسائل الخلافيات ذكر بعضها ، والرازىّ فى الباب الثامن من اللغات ، وأبو الخطاب فى أوائله فى باب مفرد ، والقاضى فى أوائل الكفاية] .

مسألة : « إلى » لانتهاء الغاية ، ولا تَدْخُل الغاية وإن كانت محصورةً فيما قبلها إلا بدليل ، كقوله « لى الخيار إلى الليل ، أو الغد » وكذلك قولُه ﴿ إلى المرافِقِ ﴾(٤) إنما دخلت المرافقُ فيه بدليل آخر ، وهذا مذهب الشافعى ، ولنا روايةٌ أخرى تدلُّ على أن الغاية المحصورَةَ تدخل ، وهو قول بعض الحنفية ، وقيل : إن كانت الغاية من جنس المحدود دخلَتْ فيه ، وإلا فلا ، مثالُ الأول آية

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى أصل ا « يدفعها » وكتب فى هامشها « لعله يرفعها » وكلاهما خطأ .

(٣) كلمة « الرازى » لا توجد فى ا .

(٤) من الآية ٦ من سورة المائدة .

المرافق فإنها من اليد ، ومثال الثانى ﴿ إلى الليل ﴾[1] وإلى الفد ، وهذا القولُ اختيار أبى بكر عبد العزيز ذكره فى وضوء التنبيه ، وكذلك قال القاضى فى ضمن مسألة إدخال المرافق فى الوضوء ، قال : قال أهل اللغة : إنها إذا دخلت على جنس واحد فإنها تكون لإسقاط ما عداها كقوله : جُبْت البلاد[2] حتى الكوفة ، وأكلت السمكة حتى رأسها ، وكآية الوضوء ، وإذا دخلت على جنسين لم يجب ذلك فيها كقوله ﴿ ثم أتِمُّوا الصيامَ إلى الليل ﴾[1] .

ذكر مسائل المَفْهوم مُفصَّلة

مسألة : الحكم إذا عُلِّق بشرط دلَّ على انتفائه فيما عداه ، إلا أن يدلَّ دليلٌ على تعلقه بشرط آخر يقوم مقامه فى تعلُّق الحكم به ، فإذا انتفى الشرطان انتفى الحكم ، ولو قدَّرنا أنه دلّ دليلٌ على ثبوت الحكم بكل حال علمنا أنه ليس بشرط وأن اللفظ تُجُوز به ، وبهذا قال جلُّ الشافعية وأكثر المتكامين والكرخى ، وهو نصُّ الشافعى ، وقال أبو عبد الله البصرى وعبد الجبار بن أحمد : لا يدل على أن ما عدا الشرط بخلافه ، هذا نقلُ أبى الخطاب [وتحريره][3] وقال الجوينى : وغلا غَالُونَ برد مفهوم الشرط طَرْداً لمذهبهم ، ولم يُسَمِّهم ، والأول اختيار الرازى ، وذكر أن الثانى[4] قول ابن الباقلانى وأكثر المعتزلة ، قال ابن عقيل : وأما أصحاب أبى حنيفة ، فقالوا : المفهوم ليس بحجة ، ثم اختلفوا إذا عُلِّق الحكم بشرط ، فقال الجرجانى : لا يدل على أن ما عَدَاه بخلافه ، وقال قوم : يدل على أن ما عداه بخلافه ، وقال قوم منهم : إن عُلِّق بغايةٍ دلَّ على أن ما عَدَا الغاية بخلاف ما قبلها .

---

(١) من الآية ١٨٧ من سورة البقرة .

(٢) فى ا « خضت البلاد » .

(٣) هذه الكلمة ساقط من ا .

(٤) فى ا « وذكر أنه قول ابن الباقلانى ــ إلخ » فتختلف نسبة الأقوال .

[شيخنا] : فصل (١)

إذا عُلِّق الحكمُ على صفة فى جنسٍ كقوله « فى سائمةِ الغنم الزكاةُ » دلَّ على نفيه عما عداها فى ذلك الجنس ، دون بقية الحيوان ، فى قول بعض أصحابنا ، وبه قال بعض الشافعية ، قال القاضى فى مقدمة المجرد : وقوله « فى سائمة الغنم الزكاة » يَقْتَضِى سقوطَ الزكاة عن معلوفة [الغنم فحسْبُ ، ولا يقتضى سقوط الزكاة عن معلوفة](٢) الحيوان كلِّه ، وفيه وجه آخر ، قال القاضى : وهو ظاهر كلام أحمد أنه يدلُّ على نفيه عمَّا عدا السائمة فى سائر الحيوان ، وهو قول بعض الشافعية ، هذا نقل الحلوانى ، وحكى القاضى عن القائلين بمفهوم الاسم العَلَم هذين القولين ، وقولا ثالثاً نفيها ـ أعنى الزكاة ـ عن سائر الأشياء غير المذكورة ، قال ابن عقيل : كذلك نقول لو لم يرد نطق يخص الإبل والبقر ، فبعد النص صار يعمُّ سقوطَ الزكاة فى غير السائمة من كل نوع ، ومعنى القول الثانى أنها تجب فى سائمة الأزواج الثمانية ، دون معلوفتها ، وكذلك القاضى ذكرها فى العدة على قولين ، وردَّدَ الكلام فى القول الثالث .

مسألة : فى مفهوم الغاية ـ إذا عُلِّق الحكم بغايةٍ وحدٍّ منع بظاهره ثبوتَ الحكم بعدها ، ذكره أبو الخطاب ، واستدل(٣) عليه ، ولم يذكر مخالفاً ، لكنه ذكر خلافاً(٤) وجوابه ، وأنكره بعض منكرى المفهوم .

مسألة : الحكم إذا عُلِّق بعددٍ دَلَّ على أن ما عداه بخلافه ، [وبه قال مالك والشافعى فيما ذكره الجوينى ، وداوُد ، وبعض الشافعية ، وقالت الحنفية

---

(١) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

(٢) مابين المعقوفين ساقط من ب، انتقال نظر .

(٣) فى ب « ودل عليه » .

(٤) فى ب « لكنه ذكر دخلا وجوابه » .

والمعتزلة و الأشعرية وجُلُّ الشافعية وابن داود : لا يدلُّ على أن ما عداه بخلافه][١]
هذا نقلُ أبى الخطاب والمقدسى ، وقال القاضى فى الجزء الذى صنفه : فأما ما عُلِّق
على عين أو اسم أو عَدَدٍ فتعليقُه باسمٍ نحو قوله « فى الغنم الزكاة » هل يكون دلالة
على أن البقر لا زكاةَ فيها ؟ وتعليقه بالعـدد نحو قوله « فى أربَعِينَ شاةً شاةٌ »
هل يكون دلالَةً على أن ما دونها لا زكاة فيها ؟ وتعليقه بالعين نحو قوله « فى الغنم
زكاة » هل يكون دلالة على أن البقر لا زكاة فيها ؟ فهو على خلافٍ بين القائلين
بدليل الخطاب ، قال : وعندى أنه لا يدل على المخالفة .

قلت : وظاهر كلام القاضى فى الأدلة يدل على قوله بجميع أقسام المفهوم من
اللقب وغيره ، ثم إنه فى دليل الخصم احتجَّ له بمفهوم العدد والاسم العلم ، وذكر
فى الجواب أن القائلين بمفهوم الصفة اختلفوا فى هذا ، فمنهم من قال بالمفهوم فى الجميع
ومنهم من أَلْحَقَ بالصفة و نَفَى مفهوم اللقب .

[والد شيخنا] : فصل

دليلُ الخطاب معتبر[٢] إذا كان المنطوقُ اسمَ جنسٍ كقوله « مَطْلُ الغنى ظُلْمٌ »
« وتُرْبَتُها طهورا » (فَلَمْ تَجِدُوا ماء[٣]) وهنا يتوجَّه قولُ أصحابنا بمفهوم اللقب ،
فأما إن كان اسمَ عين مثل قولنا « جاء زيد الطويل » أو « جاء عمرو » فـكلامُ
القاضى يقتضى التسوية بين جميع المواضع ، ويقع [لى[٤]] الفرقُ ، فإن الأعراض
تتعلَّق بالأعيان على وجهٍ يستوى جميعُها فيه ، ومثل هذا لا يكاد يقع فى الخطاب
الشرعى ، لأنه إنما يجىء عاما لا مُشَخَّصا .

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) فى ا « يعتبر » .
(٣) من الآية ٤٣ من سورة النساء ، ومن الآية ٦ من سورة المائدة .
(٤) كلمة « لى » ساقطة من ا

مسألة : فإن علقه على اسمٍ ليس بصفة دلّ على أن ما عداه بخلافه ، نص عليه ، وبه قال [(١) أكثر المتكلمين والأشعرى فى نَقْل الرازى(١) و] بعض الشافعية وهو أبو بكر الدَّقاق وغيره ، ذكره الجوينى والفخر الرازى ، و به قال مالك وداود ، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين : لا يدلُّ ، هذا نقل أبى الخطاب ، وهو نص الشافعى ، ذكره الجوينى . والثانى قول القاضى أبى يَعْلَى ذكره فى الجزء الذى صنفه .

مَسْألة : فإن علق بِصِفَةٍ دل على أن ما عداها بخلافه ، نص عليه ، و به قال الشافعى وأكثر أصحابه ، وحكاه القاضى فى جزئه عن أبى عمرو بن العَلاَء وثعلب وأبى عبيد ، قال : وحَكَى ـ يعنى أبا عبيد ـ عن العرب القولَ به ، وقال أصحاب أبى حنيفة وأكثر المتكلمين والأشعرى ـ فى نقل الرازى وابن الباقلانى ـ وأبو الحسن التميمى صاحبُنا : لا يدل على ذلك ، وحكى القاضى كالأول ـ أعنى منصوصَ أحمد ـ عن داود وأبى ثور وأبى الفرج المالكى [وكالثانى(٢)] عن محمد بن داود والقاشانى ، وقال الجوينى : إن كانت الصفة مناسبةً للحكم دلَّ على أن ما عداها بخلافه كقوله « لَىُّ الواجد ظُلْمٌ » و « فى سائمة الغنم الزكاة » وإن لم تكن مناسبةً للحكم لم يدلَّ على ذلك كمفهوم اللَّقَب ، وما لَيْس بمشتق ، والذى اختاره من أنواع المكان مفهوم الشرط والغاية والصفة المناسبة ، دون ما سوى ذلك ، وجعل العدد من قسم الصفات ، وظاهر كلام القاضى يعطى أن اختياره كالجوينى ، ولهذه المسألة صورتان ، إحداهما : أن يذكر مع الصفة الموصوفُ العام كقوله « فى سائمة الغنم » أو « فى الغنم السائمة الزكاة » و كقوله « من باع نخلاً مؤبَّرا » الحديثَ ، والصورة الثانية أن تُفْرَد الصفة بالذكر كقوله « الثيب أحقُّ

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) هذه الكلمة ساقطة من ا

بنفسها من وليِّها » وهذه دون الأولى فى القوة .

[شيخنا] : فصل

فإن علق بها خبرا مثل أن يقول « زيد الطويل فى الدار » فسلم القاضى فى الكفاية أنه لا يدل على القصر بنَفْى ولا إثبات ، وقد قال قبل هذا : إن تعليق الوجوب والأخبار بالألقاب يقتضى النفى ، والتحقيقُ أن يفرق بين أسماء الأعلام والأجناس .

[والد شيخنا] فصل

فإن سأل سائل النبىَّ صلى الله عليه وسلم عن سائمة الغنم : أفيها الزكاة ؟ فقال « فى سائمة الغنم الزكاة » فهل يكون ما عَدَاه بخلافه ؟ ذكر القاضى أبو يَعْلَى فيها احتمالين فى الجزء الذى صنفه فى المسألة ، وانتفاء كونه مفهومًا هو قولُ الشيخ رحمه الله تعالى ، ذكره فى باب صلاة التطوع من شرح الهداية ، وذكر أنه اتفاق .

فصل

فإن تقدم ما يقتضى التخصيص من سؤالٍ أو حاجةٍ إلى بيان مثل قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله قد أعْطَى كلَّ ذى حقٍّ حَقَّه ؛ فلاَ وَصِيَّةَ لوارث» فهذا لا مفهوم له ، وقد استدل القاضى وغيره من المالكية والشافعية [أظن[1]] بذلك على جواز الوصية[2] للقاتل بناء على [أنه يدل على[3]] أنها تصح لغير الوارث ، وهذه الدلالة ضعيفة جدا .

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من ب .

(٢) فى ا ، ب « جواز الهبة »

(٣) هذا ساقط من ا .

فصل

مسألة : إذا كان المنطوقُ خارجاعلى الأعمِّ الأغْلَب فلا مفهوم له فى جانب المسكوت ، هذا نصُّ الشافعى ومذهبنا ، ذكره فخر الدين صاحب المنى فى مسألة القُلَّتَيْنِ من طريقته[(١)] ، وقال الجوينى : بل له مفهوم فى المواضع التى قال فيها بالمفهوم ترجيحا لما أشْعَرَ به [اللفظ] على القرينة العرفية ، ولكن يظهر أن ذلك من مسالك التأويل ، فيخفف[(٢)] على المتأول ما يبذله من الدليل العاضد[(٣)] .

فصل

واعلم أن دلالة المفهوم فى كونها ظاهرة كدلالة العموم فى أنه يجوز تركُها بما يجوز به ترك العموم ، [لكنه][(٤)] إذا ترك كله كان بمنزلة التخصيص أيضاً ، لا بمنزلة تعليل العموم ، لأن اللفظ قد أفاد حكمه فى منطوقه ومفهومه ، فصار المفهومُ بعض ما أفاده الكلامُ ، فصار كبعض العموم ، ومثَّله ابنُ عقيل بترك العموم والظواهر ، وقال جمهور العلماء بسقوطه[(٥)] بمعنى الخطاب ، إلا ما شذ من المذاهب ، يعنى بمعنى القياس المنبه على علَّته .

فصل

[(٦)] [قال ابن عقيل : ذكر أصحابنا عن أحمد أنه جعل الفعل دليلا ، وأخذه من مسألة الصلاة على القَبْر ، وأحال هو ذلك ، وجَوَّزَ[(٧)] أن يكون المستند استصحابَ الحالِ ، و بسط القول ، وسلم الدلالة إذا تكرر الفعل والترك بكلامٍ][(٦)] .

---

(١) فى ب « من طريقه » .
(٢) فى ا « فتحقق » .
(٣) فى ب « من الدليل الفاصل » .
(٤) هذه الكلمة ساقطة من ب .
(٥) فى ب « يسقطونه » .
(٦) ساقط من د هنا (٧) فى ب « وحول » تحريف .

مسألة : وقوله « تحريمُها التكبيرُ وتحليلُها التسليمُ » يقتضى الحصر ، وليس من قبيل المفهوم المسكوت عنه عند المحققين ، وجَعَله قومٌ من أصحاب أبى حنيفة من قبيل المسكوت عنه ، ولم يروه حجةً فى الحصر ، وكذلك قوله « الشُّفْعَةُ فيما لم يقسم » و « الأعمال بالنية » ونحو ذلك ، ووجْهُ القول بالحصر[1] دلالةُ التعريف بالألف واللام على الجنس ، وقد سبق ، وقد اختار الجوينى[2] ذلك ، لكنه جعله قسمين ، أحدهما : ما فيه الألف واللام ، وعَلله بما ذكرنا ، والثانى : المضاف ، كقوله « تحريمها » و « صديقى زيد » وتكاف له بمسلكين[3] ، أحدهما : نقلى ، والآخر : معنوى ، وغَفَل عن كون التعريف بالإضافة كهو بالألف واللام .

مسألة : ويلتحق[4] بهذا القسم عندى قوله « الماءمن الماء » وكذلك ذكر أبو محمد هذا فى باب[المنطوق دون] المفهوم ، وقد ذكره ابن عقيل حجةً له فى مسألة المفهوم ،و بين أن دلالته[5] على أنْ لا غسل من غير الماء من باب دليل الخطاب ، لا من باب نطقه ، وأن الصحابة إنما احتجوا بدليله .

فصل

قال القاضى : فإن عُلِّق بصفة غير مقصودة مثل قوله ﴿ لاَ جُنَاحَ عليكم إنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ، وَمَتِّعُوهُنَّ[6] ﴾ فلا دلالةَ لأن الصفة لم تذكر لتعليق الحكم بها ، و إنما قُصد بها رَفْعُ الْجُنَاح عمن طلق قبل

---

(١) فى ب « بالحظر » تحريف .

(٢) فى ا « وقد أحاز الجوينى » .

(٣) فى ا « بمسألتين» تحريف :

(٤) فى ا « ويلحق » .

(٥) فى ا « وبين أن الأدلة على أن لا غسل — الخ » .

(٦) من الآية ٢٣٦ من سورة البقرة

المسيس ، و إيجَابُ المُتْعة على وجه التبع ، فصار كأنه مذكور ابتداء من غير تعليق على صفة [(١) وقد صَدَّر المسألة إذا عُلِّق حكمٌ بصفة قصد بذكرها تعليق الحكم بها ، أو عدد اقتضى ذلك تعلق الحكم بالصفة(١)]

فصل

قلت : إذا كان المفهومُ فى كلام المحدِّثِ مثل قول جابر « قَضَى بالشُّفْعَة فيما لم يقسم » وقول ابن مسعود « رخَّصَ لَنَا فى اللَّهْوِ عند العُرْسِ » فهذا إن كان المحكىُّ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى له مفهوم فهو حجة ، و إلا فليس بحجة ، مثل أن يكون قد وجد من النبى صلى الله عليه وسلم قضاء فى عَقَار مشاع أو استفتى فى لهو العرس فأذِنَ فيه .

[والد شيخنا] : فصل

إذا خُص أحدُ النوعين بالذكر فقد يُفْهم تخصيصه بالحكم من وجوه ، أحدها من نفس التخصيص ، وهى الطريقة المشهورة ، والثانى من تعلُّق الحكم بالمعنى المفهوم من الأسم وكونه علّةً له أو سببا إما مناسبا أو غير مناسب ، على وجهين ، فينتفى الحكم المذكور فى المسكوت عنه لانتفاء العلة ، والثالث أن يكون ذلك الحكم متضمنا مَدْحا أو ذما أو خارجا مخرجَ وَجْهٍ من الوجوه التى لا تصلح للقسم المسكوت عنه ، كقوله ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ(٢) ﴾ دلَّ على أن الحجاب عذابٌ فمن لا يعذب لا يحجب ، ولو كان الجميع محجوبين لم يكن عذابا ، الرابع : أن يكون الحال أو اللفظ يوجب عموم المذكور لو كان الحكم عاما ، فتخصيص البعض بالذكر – مع قيام المقتضى للبعض الآخر – دليلٌ على انتفاء الحكم فيه كقوله ﴿ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا(٣) ﴾ وقوله

---

(١) ساقط من د . (٢) من الآية ١٥ من سورة المطففين

(٣) من الآية ٧٠ من سورة الإسراء

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ ـ إلى قوله ـ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ[١] ﴾ وله وجوه أخرى، كما أن له وجوها تبين أن التخصيص بالذكر لم يكن لتخصيصه بالحكم، بل لأسباب أُخَر، فإن هذا الفصل كثير التفرع والاشعاب، ومأخذ التعليل طريقة الجويني ومأخذ التخصيص بعد التعميم طريقةُ الكيا، فإن ذكر الخاص مع العام يمنع من العموم، لا تركٌ للعموم، كما إذا ألحق العام بشرط أو استثناء أو صفة أو بدل أو غاية فهى مسألة[٢] الاستثناء، بل الصفة المخصوصة[٣] جزء من سبب دخول المذكور، ومانعٌ من دخول غيره، والشيء الواحدُ يكون سببا للشيء ومانعا لغيره.

فصل

الغاية ليس لها مفهومُ موافقةٍ، قال ابن عقيل: لا يحسن أن يُصرح بأن مابعد الغاية بمنزلة ما قبلها، مثل أن يقول « اضرب به حتى يتوب و بعد التوبة[٤] ».

كتاب القياس

مسألة: القياس العقليُّ حجةٌ يجب العمل به، ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع، ولا يجوز التقليد فيه، وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول، و بهذا قال جماعةُ الفقهاء والمتكلمين من أهل الإثبات، وذهبت المعتزلة إلى وجوب النظر والاستدلال بالعقل قبل الشرع، ولما ورد[٥] به كان تأكيداً، وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر ـ فيما ذكره ابن عقيل ـ إلى أن حجج العقول باطلةٌ، والنظر فيها حرام، والتقليد واجبٌ[٦].

---

(١) من الآية ١٨ من سورة الحج

(٢) فى ب « فهى متصلة الاستثناء » تحريف.

(٣) فى ب « بل الصفة المخصصة ».

(٤) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله ».

(٥) فى ا « وما ورد به كان تأكيدا ».

(٦) فى ب « والتقليد الواجب ».

فصل

قال قوم : القياسُ إنما يجوز و يثبت فى الأحكام ، دون الحقائق ، ذكروا هذا فى قولهم[١] فى إثبات حياة الشَّعَر : إنه جزء من الحيوان[٢] متصل به اتِّصالَ خِلْقَةٍ ، فلم يفارق الحيوان فى نجاسته بالموت كالأعضاء ، قالوا : والدليل على أنه تحله الحياة أنه يَنْمِى بالحياة ، و ينقطع نماؤه بالموت ، قالوا : وهذا من باب الاستدلال على الحياة بخصائصها ، لا من باب إثبات الحياة بالقياس ، لأن القياس إنما يجوز فى الأحكام لا فى إثبات الحقائق ، كما يستدل بالحركة الاختيارية[٣] على الحياة .

قلت : هـذا الـكلام لا طائل تحته ، بل القياس قياسُ التأصيل والتعليل [والتمثيل يجرى فى كل شىء][٤] وعمدة الطب ومبناهُ على القياس ، و إنما هو لإثبات صفات الأجسام[٥] وكذلك عامَّةُ أمور الناسِ فى عرفهم مبناها على القياس فى الأعيان والصفات والأفعال ، ومتى ثبت أن الأمر الفلانىَّ مُعَلَّلٌ بكذا ثبت وجودُه حيث وجدت العلة ، سواء كان عيْناً أو صفة أو حكما أو فعلا ، وكذلك إذا ثبت أنْ لا فارقَ بين هذين إلا كذا ، ولا تأثير له فى الأمر الفلانى ، ثم هو منقسم إلى مَقْطوع ومَظْنونٍ كالقياس فى الأحكام ، ثم أىُّ فرق بين القياس فى خَلْق الله أو فى أمر الله ؟ نعم قد يمنع من القياس الظنى حيث لا يحتاج إليه فى الحقائق ، أما مع الحاجة إليه وقولهم « استدلالٌ على الحياة بخَصِيصَتها » هو عين القياس ، فإن العلم بكون النماء والحركة الاختيارية مختصا بالحياة أى مستلزما لها إما أن يكون بتعليل أو باطراد العادة ، وهو عين القياس ، فإن القياس يستدلُّ به على الحكم فى الفرع

(١) فى ا « عن قوم » ، ولعل أصله « عند قولهم — إلخ »
(٢) فى ا « جزء من الشعر » خطأ .
(٣) فى ا « الاحتضارية » تحريف .
(٤) ساقط من ا .
(٥) فى ب « لإثبات حقائق الأحكام » خطأ .

بخصيصته التى هى العلّة أو دليلها ـ وهو القدر المشترك بين الفرع والأصل ـ بنفى كون ذلك الوصف حصل[1] إما بتعليل أو بتمثيل أو غير ذلك ، ومن العمل فى القياس قول النبى صلى الله عليه وسلم للذى أراد الانتفاء من ولده لمخالفة لونه « لعلَّهُ نَزَعَه عِرْقٌ » وهذا قياسٌ لجواز مخالفة لون الولد للوالد فى أحد نوعى الحيوان على النوع الآخر ، وقياس فى [الطبيعات ، لأن الأصل][2] ليس فيه نَسَبٌ[3] حتى يقال قياسٌ فى إثبات النسب .

مَسْأَلة : القياس الشرعى يجوز التَّعَبُّد به[4] وإثبات الأحكام به عقلا وشرعا ، نصَّ عليه صريحا فى مواضع عدة ، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين ، وقال قوم : لا يجوز ذلك ، منهم داود الأصبهانى والنهروانى والمعرى والقاشانى والإمامية والزيدية من الشيعة ، ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : لم يقم دليل من الشرع بجواز ذلك ، ومنهم من قال : بل قام دليلُ المنع منه ، وقد قال أحمد فى رواية الميمونى : يجتنب المتكلم فى الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس ، وهذا محمول ، [وقد حمله القاضى وابنُ عقيل] على القياس فى مُعارضة السنة ، وقد صرح بذلك فى رواية أبى الحارث ، فقال : ما تصنع بالرأى والقياس وفى الحديث مايغنيك عنه ؟ وقال فى رواية المُيمونى : سألت الشافعى عن القياس ، فقال : عند الضرورة وأعجبه ذلك ، وذهب قوم من المعتزلة البغداديين إلى جواز التَّعَبُّد به شرعا لا عقلا ، هكذا فى كتب أصحابنا ، وكان صوابه أنه لا يمتنع شرعا ، والذى حكاه ابن عقيل عن منكرى القياس من معتزلة البغداديين ـ مثل النظَّام والجَعْفَرَيْن[5] ـ

---

(١) فى ب « كون ذلك الوصف خصيصة » .

(٢) ساقط من ا .

(٣) فى ا « ليس فيه السبب » تحريف .

(٤) فى ب « التقيد به » تصحيف .

(٥) فى ب « والجعفرين صوبه ابن مبشر والإسكافى » ولا نرى لهذه الزيادة محلا هنا .

والإسكافى ـ والشيعة أنهم قالوا : إنه محال من جهة العقل ، وردُّوا التعبُّد بالقياس فى الأحكام ، وقد ورد الشرع بحظْره ومنعه ، وذهب داود وابنه ومَنْ صار إلى قولهما أنه قد كان جائزا من جهة العقل وُرُودُ التعبد به ، لـكن لم يرد بذلك شرعٌ ، وإنما ورد بحَظْره ومنعه ، [(١) مثل أبى يحيى الإسكافى وجعفر بن مُبَشر وجعفر بن حرب والنظام ، وحكاه القاضى والحلوانى ، وكذلك حكى أبو الخطاب عن هؤلاء إلا النظام على ما سيأتى ، وذهبت الزَّيْدية إلى المنع منه عقلا وشرعا ، وكذلك صرح به أبو الخطاب عن النظام وداود وأهل الظاهر كالقاشانى والمعرى والنهروانى وغيرهما ، قال : وقد أومأ إليه أحمد ، فقال : يجتنب المتـكلم فى الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس ، وقد تأوَّله شيخنا على استعمال القياس مع وجود السنة ، والظاهر خلافه](١) وحكى ابن عقيل عن المُحِيلينَ له عقلا وشرعا فى وجه الإحالة العقلية تعَذُّر معرفة الأحكام من جهته ، لأنها مبنيَّةٌ على المصالح التى لا يعلمها إلا الله ، والعلل الشرعية فاسدة يَستحيل أن تـكون عِلْما ، وقيل : لأنه يؤدِّى إلى تضاد الأحكام ، وهو ممتنع ، وقيل لأنه اقتصار على أدْنَى البيانَيْنِ مع القدرة على أعلاها وهو النص .

وترتيب هذه الأقوال أنه إما أن لا يكون دليلا ولا أمارة على حكم الله ، وهو ـ وإن دلَّ ـ [فيدلُّ(٢) دلالةً متعارضةً لمشابهة الحادثِ لأصلين على السواء ، أو أنه وإن دل](٢) فلا معُارض(٣) مقاوم ، فهو بيان ضعيف مع القدرة على البيان القوىِّ .

قلت : المانعون سمعا إما أن يقولوا : نصوصُ الـكتاب والسنة قد نَفَتْ وأثبتت فلا أثر للقياس ، كما يقوله ابن حزم وغيره ، أو يقولوا : بل حَرَّمت القولَ بالقياس ، أو يقولوا بقول المعصوم ، وادَّعَى ابن عقيل التواتر المعنوى عن الصحابة فى مسألة القياس ، فهى قطعية ، قال : على أن أصول الفقه لا تُطْلَب لها القطعيات(٤)

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من د ، ونرى أن أكثره مكرر مع ما سبق.
(٢) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٣) فى ا « فلا يعارض مقام » .
(٤) فى ا « لانطلب لها القياس » .

لأنها إلى الأحكام أقْرَبُ ، وعن أصول الدين أبْعَد ، ولهذا لا نُفَسِّق المخالف فيها ولا نُبَدِّعُه .

[شيخنا] : فصل[1]

اتِّباعُ القياس وجب بالشرع عند القائلين به ، وهل يجب بالعقل ؟ قال أبو الخطاب : ثبت بالعقل أيضاً ، وبالنقل .

قال ابن عقيل : واختلف المُحِيلُون لورود التَّعَبُّد به من جهة العقل ، فى وجه إحالة ذلك وعلَّتِهِ ، فقال بعضهم : إنما استحال ذلك لأنه لا يمكن معرفة الأحكام من جهته ، لأنها مبنِيَّة على المصالح التى لا تُدْرَكُ به ولا بأمارة مُؤَدِّية[2] إلى غلبة الظن ، وقال بعضهم : لأن فى القول به ما يقتضى وجوب الحكم بالمُضَاد[3] الممتنع ، وقال بعضهم : لأنه اقتصار على أدنى البيانَيْنِ مع القدرة على أعلاهما وهو النَّصُّ ، وذلك محال فى صفته وحكمته .

قلت : الأوَّلُون تارة يقولون : لا يفيد غَلَبَةَ الظن ، وتارة يقولون : غَلَبَةُ الظن لا تُعَرِّفُ الحكم .

فصل

فى حد القياس الشرعى

زَيَّفَ الفَخْرُ إسماعيل حدَّ ابن الباقلانى الذى يقول فيه « حَمْلُ معلوم على مَعْلُوم » .

---

(١) هذا الفصل والذى بعده ساقط من د هنا .

(٢) فى ب « بأمارة تؤديه » .

(٣) فى ا « بالمتضاد الممتنع » .

فصل

هل يجوز الحكم بالقياس قبل الطلب التامّ للنصوص؟[(١) هذه المسألة لها ثلاث صُوَر، إحداها: الحكمُ به قبل طلبه من النصوص المعروفة(١)] وهذا لا يجوز بلا تردد، الثانية: الحكم به قبل طلب نصوصٍ لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها، فهذه طريقةُ الحنفية يقتضى جوازه، ومذهبُ الشافعى وأحمد وفُقَهاء الحديثِ أنه لا يجوز، ولهذا جعلُوا القياس بمنزلة التيمم، وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدمُ الماء[فكذا النص]، وهو معنى قول أحمد: ما تصنع بالقياس وفى الحديث ما يغنيك عنه؟ وهذه المسألة هى الأم فى الفَرْق بين أهل الحديث وأهل الرأى، لكن يتفاوت أهلُ الحديث فى طلب النصوص وطلب الحكم منها، وهذه المسألة تُشْبه جوازَ الاجتهاد بحضور النبى صلى الله عليه وسلم، وفيها لأصحابنا وجهان، مع أن قول الحنفية هناك[إنه]لا يجوز، لكن قد يقولون: وجودُ النبى صلى الله عليه بمنزلة وجود النص، الثالثة: إذا أَيِسَ(٢) من الظفر بنص بحَيْثُ يَغْلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد.

[شيخنا] فصل

قال أبو الخطاب: القياسُ مأمور به، بمعنى أن الله بعَثَنا عليه بالأدلة، و بمعنى أنه مأمورٌ به بصيغة اُفْعَلْ، وهو دِينٌ أيضاً، وقال أبو الهُذَيْل[العلّافُ] : لا يطلق عليه اسمُ الدين.

[شيخنا] فصل

ذكر ابن عقيل: هل الأصْلُ فى القياس الشرعىِّ النصُّ أو حكم النص؟ وأيهما يقع الاستناد(٣) إليه؟ اختلف أهلُ الأصول فى ذلك، فقال قوم: الأصل النص

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا، وواضح أن الكلام لا يتم -بل لا يظهر- بدونه.
(٢) فى ب « إذا أنس » تحريف. (٣) فى د « الإسناد إليه ».

والنطق ، وقال قوم : الحكم ، قال ابن عقيل : والذى أختاره أن الأقرب هوالمستند والأصل هو حكم النص ، وعلته

قلت : الأصْلُ فى القياس يقع على النص ، وعلى الحكم ، وعلى العلة ، وعلى المحل ، والمحل قد يكون العقل وقد يكون العين .

[شيخنا] : فصل

قال أبو الخطاب : مَنْ نزلت به حادثةٌ ، وكان فيها قاضياً أو مفتياً أو مجتهداً لنفسه ، وضاق عليه الوقت، وجب عليه أن يقيس و ينظر ، وإذا لم يَضِقْ عليه الوقت استحبَّ له ذلك ، والواجب والمستحب من الدين .

قلت : هذه مسألة كبيرة ، وقد نص أحمد على وجوبه على الإمام والحاكم ، وهى متعلقة بالاجتهادفى المسائل قبل[1] حدوثها ، وفيه عن الصحابة آثار معروفة .

[شيخنا] : فصل

الكلام فى القياس فى صحته ودلالته ، ثم فى وجوب اتِّبَاعه واعتقاد مدلوله ، فإن الكلام فى كون الشىء يفيد الاعتقاد علما أوظنا غيرُ الكلام فى الاستدلال به واعتقاد مُوجَبِه ، ثم إما أن يقال : كلاهما ثَبَتَ بالشرع فقط ، أو بالعقل أيضاً ، أو أحَدُهما بأحَدِها ، فالأول قول ابن عقيل : إن صِحَّتَه ووجوبَ العمل به إنما ثبت بالشرع فقط ، وهذا قول المُعَمِّمة فى التصويب[2] ، إذ ليس للأدلَّة عندهم صفة تدلُّ بها فى الظَّنِّيات ، والثانى ـ وهو أن يقال : كلاهما ثبت بالعقل ـ فهذا قد يقوله من يقول بالإيجاب العقلى ، وأما الثالث ـ وهو أن صحته ودلالته قد تعلم بالعقل ثم تعلم بالسمع ، أو ما ظَهَر به وجب اتباعُه ـ فهذا أشْبَهُ بقول أكثر أصحابنا الذين يجعلون

---

(١) فى د « قبل وقوعها » والعبارتان بمعنى واحد .

(٢) أى الذين يقولون : كل مجتهد مصيب بعد أن يجهد جهده ويبذل وسعه .

المصيبَ واحداً ، ولا إيجاب إلا بالشرع ، فإنا نعلم بعقولنا أن النظر فى عِلة الأصل وما دلَّ عليها يغلِّبُ على الظن أن القَرْعَ عند الشارع بمنزلتها ، بل بعض الأحيان يكون الظنُّ اضطراريا ، [كما يكون العِلْمُ اضطراريا] ثم نعلم بالسمع أنَّ مثل هذا يعتقد به الحكم ، كما أن ظهور صِدْقِ العَدْل المخبِرِ والشاهدين يُعْلم بالعقل ، ثم كون هذا التصديق مُوجِباً للعمل يُعْلم بالسمع ، فإن العقل قد يعرف الأدلَّة ، ويعلم بالنظر فيها حصول اعتقاده ، كما قيل فى معرفة الله تعالى ، ثم وجوب النظر والاعتقاد سمعى ، ثم قد يقال هنا : قد دلَّتِ الأدلَّةُ الشرعية العامة أن ما ظَهر من أحكام الله ورسوله وجَبَ اتباعُه عموما ، فإنه إذا استفدنا بالنظر فيها اعتقاداً قوياً أن هذا حكمُ الله من غير مُعَارضٍ مقاومٍ فقد عُلم بالأدلَّة السمعية وجوبُ اتباعِ مثل ذلك ، وعلى هذا فالقولُ فى القياس الشرعى كالقول فى القياس العقلى ، وحصولُ الاعتقاد به لا يتوقَّفُ على ما يدلُّ من جهة الشرع على صحة القياس ، وأما وجوبُ النظر فيه أو الاعتقاد به فبالشرع ، وعلى قول ابن عقيل فالعلل الشرعية أمارات مجعُولة[1] لمن يقيسُ الحكم لصفة هو عليها ، وقد صرح بذلك فى غير موضع ، وأما على القول الأوَّلِ[2] فإنها لصفات هى عليها .

قال القاضى فى كتاب القولين : القياسُ الشرعىُّ قد نصَّ أحمد فى مواضع على أنه حجةٌ تعلَّق الأحكام عليه ، فقال فى رواية محمد بن الحكم : لا يستغنى أحدٌ عن القياس ، وعلى الإمام والحاكم يَرِدُ عليه الأمرُ أن يجمع له الناسَ ويقيس ، [وكذلك[3] نقل الحسينُ بن حسان : القياسُ : هو أن يقيس[3]] على أصلٍ إذا كان مثلَه فى كل أحواله ، وكذلك نقل أحمد بن القاسم : لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلا قياساً على الذهب والفضة ، قال : وحكى شيخنا أبو عبد الله أنَّ

---

(١) فى ا « محفوظة » وليس بذاك .
(٢) فى ب « القول الأخير » ولعل أصله « الآخر » بفتح الخاء .
(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .

من أصحابنا من قال : ليس بحجة ، قال : لأن أحمد قال فى رواية الميمونى : يجتنب المتكلمُ فى الفقه هاتين الخصلتين المجمل والقياس ، وكذلك نقل أبو الحارث عنه ، وقد ذكر أهْلَ الرأى وردَّهم للحديث ، فقال : ما تَصنع بالرأى والقياس وفى الأثر ما يغنيك عنه ؟ وهذالا يدلُّ على أنه ليس بحجة ، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعمالُه مع النص ، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو منصوصة ، وليس هذا بمذهب فيشتغل بتوجيهه [1] .

قلت : بل هو مذهب مَنْ يُقَدِّمُ خبر الواحد على القياس ، فهذا القاضى جعَلَ فى اتباع الظواهر من غير اتباع دلالته روايتين ، ولم يجعل فى القياس خلافا ، وابنُ حامد وأبو الخطاب وغيرهما بالعكس ، فيصير فى الظواهر والمعانى أربعة أقوال .

فصلٌ

فى معنى الفرع ، والأصل ، والعلة

فصلٌ

الحكم الثابتُ فى الفرع تارةً يكون مثلَ حكم الأصل مطلقا ، فهذا ظاهرٌ ، وتارة يثبت جنس حكم الأصل لا نَوْعُه الخاص ، وتارة يثبت نوعُ الحكم لكن ثبوتاً مطلقا لا عاما ، كالصلاة ، الثابتُ وجوبُ ذكرٍ ما ، والمقصود إنما يتم بوجوب عين التسمية ، وأما الثانى والثالث فهو التعليل لجنس الحكم أو لجوازه الذى يقال فيه لا ينتقض بأعيان المسائل ، فهذه الأقيسة يستعملها القاضى وغيره ، ومن الناس من يمنعها ، ومن الناس من أثبت القياسَ لإثبات مطلق الحكم أو جوازه ، ومنع القياس الأول الذى اشتركا فيه فى جنس الحكم ، وهو قول ابن الباقلانى ، وفى

---

(١) فى ا « فيعمل بموجبه » .

الروضة أن هذا القولَ أو الذى قبله ، وكذلك ذكر القاضى فى الأصول المُبْطِلة للقياس أن لا يتعدّى حكم الأصل إلى الفرع ، ومَثّله بقول الحنفية « يُضَمُّ الذهب إلى الوَرِق لأنهما قيم المُتْلَفَات ، فوجب ضَمُّ أحدهما إلى الآخر كالصِّحَاح والمُكَسَّرَة » والضمُّ فى الأصل بالأجزاء ، وفى الفرع بالقيمة عندهم ، ولا يجوز أن تُثبت فى الفَرعِ غيرَ حكم الأصل ، لأن علّة الأصل تتعدّى إلى الفرع فيتعدّى بها الحكم المتعلِّقُ بها » ثم لما نصر [جواز] قَلْب التسوية ـ لقوله : فوجب أن يستوى حكمُ الابتياع والإقرار كالمختار ـ قال : فعلى هذا يجوز قياسُ أصحاب أبى حنيفة ؛ لأنهما مالانِ من جِنْسِ الأثمان فوجب ضمُّ أحدهما إلى الآخر كالصِّحاح والمكَسَّرة ، ومن قال « لا يصح هذا القلبُ » لا يجيز هذا القياس ، لأنهما مختلفان ، فصار له قولان ، والجواز قول الحنفية فيهما ، والمنعُ ذَكَرَه عن بعض أصحاب الشافعى .

مَسْأَلة : يجوز أن تَثْبُتَ الأحكام كلها بتنصيص من الشارع ، ذكره أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهما ، وكان بعض الناس لا يُجَوِّزه ، ولا يجوز أن تثبت جميعها بالقياس ، لأنه لابدَّ له من أصل منصوص عليه فى الجملة ، سواء قلنا إن الأحكام لا تُعْلَمَ إلا بالشرع أو جَوَّزْنَا [١] معرفتها بالعقل ، فإنه لا يجوز التّعَبُّد بالقياس فى جميع الشرعيات [٢] .

مَسْأَلة : ذكر القاضى فى قياس علة الشَّبَه ـ وهو عنده القياس الخفىّ والواضح ـ ما وُجد معنى الأصلِ فى الفرع بكماله كالأرز على البر ، على روايتين : إحداهما صحتُه ، وأنه قول الشافعية ، ونقلوه عنه ، والثانية : فساده ، والقياس ما وجد فى الفرع أوصافُ الأصل بكماله ، أما إذا وجد بعضُها فى الفرع لم يكن قياسا ، وأنه قول الحنفية ، ومثّله بأن يتجاذَبَ الحادثَةَ أصلانِ لكل واحدٍ منهما أوصافٌ

---

(١) فى ب « أو جواز » تحريف .
(٢) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

خمسة ، والحادث لا يجمع الخمسة ، بل بعضها ، فيلحق بأكثرها شَبَهاً ، وبسط القول في ذلك ، وفي مثل ذلك نصَّ الشافعي ، وقال أبو إسحاق المروذي في قياس الشَّبَهِ : ليس بحجة ، كالحنفية ، واختاره ابنُ الباقلاني ، وأفرد الجويني فصلا ببيان صورته ، ثم فصلا في كونه حجة ، وحكى المقدسي للشافعي قولين ، ولنا الروايتين ، وزعم أن اختيار القاضي أنه لا يصحُّ .

[شيخنا] : فصل

قال القاضي : المتردِّدُ بين الأصلين يجب إلحاقه بأحد الأصلين ، وهو أشبههما به وأقربهما إليه ، وإلحاقُ الوارثِ بالإقرار أشْبَهُ ، لأنه لا يشترط[1] فيه العَدَالة ، ولا يشترط له لفظ الشهادة ، ولا مَجْلس الحكم ، قاله جوابا للحنفية لما قالوا : إنه يشبه الشهادة من حيث حمل النَّسب على الأب ، ويُشْبه الإقرار من حيث ثَبَتَتِ المشاركة فيما في يده ، فأعطيناه حكم الأصلين ، فاشترطنا فيه العدد كالشهادة ، ولم نشترط فيه الحرية كالإقرار .

قلت : هذه طريقةُ الشَّبَهَيْنِ : يعتبرها الحنفية ، وينكرها كثير من الشافعية وأصحابنا كما ذَكَرْتُ عن القاضي ، وكذلك ابن ابْنِهِ ، ثم إن القاضي سلك طريقة الشَّبَهَيْنِ كما حكى عن الحنفية في تعليل إحدى الروايتين في أنه إذا أقر ابْنَان بنسبٍ أو دَيْنٍ لم يعتبر لفظ الشهادة ولا العدالة .

[شيخنا] : فصل

قلت : من قال « قياس علة الشَّبَه كما فسره القاضي حجة » فلا كلام ، لكن يَرِدُ عليه التسوية بين الشيئين في الحكم مع العلم بافتراقها[2] في بعض

---

(١) في ا « يشترط فيه العدالة » وليس بشيء .

(٢) في ا « باقترانهما » تصحيف .

الصفات[١] المؤثِّرة ، وإنما فعلوه لضرورة إلحاق الفرع بأحد الأصلين ، فألحقوه بالأشْبَهِ به كما تَفْعَلُ الْقافَةُ بالولد[٢] ، ومن قال « ليس بحجة » فقد يحكمُ فيه بحكمٍ ثالثٍ مأخوذٍ من الأصلين ، وهو طريقة الشَّبَهَيْن ، فيعطيه بعض حكم هذا وبعضَ حكم هذا ، كما فعله أحمد فى ملك العبد ، وكذلك مالك ، وهذا كثير فى مذهب مالك وأحمد ، مثل تعلُّق الزكاة بالعين أو بالذمَّة ، والوقف هل هو ملك لله تعالى أو للموقوف عليه ، ونحو ذلك ، وطريقةُ الشبهين ينكرها كثير من أصحاب الشافعى[٣] وأحمد ، وهو مقتضى قول من يقول بغلبة الاشتباه و يعتبر للحادثة أصلا معينا ، ومن لم يقل به فقد يقول بها ، والأشبه أنه إن أمكن استعمال الشبهين ، وإلاَّ ألحق بأشبههما [به] فإن القائلين بالأشبه كالقاضى سلموا أن العلة لم توجد[٤] فى الفرع ، وأنه حكم بغير قياس ، بل بأنه أشْبَهُ بهذا الأصل من سائر الأصول كما أن فى طريقه الشبهين ليس أحدهما هو الأصل .

فصل

وقياس المعنى أَوْلىٰ من قياس الشَّبه .

مسألة : العلة التى يشهد لها أصول متعددة أَوْلىٰ من ذات الأصل الواحد ، خلافا لبعض الشافعية ، ومَثَّله القاضى بالمَبْتُوتة بدون الثلاث إذا تزوَّجت مَنْ أصابها .

مسألة : والعلة التى أصلُهَا من جنس الفرع أولىٰ من التى أصْلُها من غير جنسه ، كإلحاق بيع الغائب بالسَّلَم من غير صفة ، وبقوله [له] « بعتك عبدا »

---

(١) فى ا « بعض القضيات » تحريف .
(٢) فى ب « العامة بالولد » .
(٣) فى ا « أ كثر أصحاب الشافعى » .
(٤) فى ا « وأن العلة توجد فى الفرع » خطأ .

أولى من قياسه على النكاح ، وبهذا قال الكرخيّ وأكثر الشافعية ، خلافا لمن منع من ذلك .

فصل

والعلّة التى عضّدها قولُ صحابى أو خبر مُرْسَل أولى من المخالفة لها ، ذكره أبو الطيب مع كون المرسل وقول الصحابى ليسا بحجة عنده ، ومَثَّلَهُ أبو الخطاب بقول الصحابى ، وكذلك ابن عقيل[١] .

مسألة : قال ابن برهان : لا يجوز القياس والإلحاق إلا بعلّة مناسبة أوشَبَهٍ يغلب على الظن عند أصحابنا وأكثر الحنفية ، وقالت[٢] طائفة من الحنفية : لا يعتبر ذلك ، ويكفى الإلحاق بالوصف المطلق العام ، وكذلك ذكر المسألةَ أبو الخطاب صاحبنا ، والقاضى ، وهو منصوص أحمد ، ولفظُه فى المجرد : ولا يجوز ردُّ الفرع إلى أصلٍ حتى تجمعهما علة مُعَيَّنة تقتضى إلحاقَه فأما أن يعتبر ضربٌ من التنبيه فلا ، وقد قال أحمد : إنما يقاس الشىء على الشىء إذا كان مثلَه فى كل أحواله ، فأما إذا أشبهه فى حالٍ وخالفه فى حالٍ فليس مثلَه .

مسألة : فإن كانت إحدى العلتين أو أحد الخبرين يوجبُ العتق والآخر يقتضى الرِّقَّ فهما سواء قاله أبو الخطاب ، وحكاه عن أصحاب الشافعى ، قال : ويحتمل أن تُقَدم التى تقتضى الرقَّ ، وبه قال[٣] بعضُ المتكلمين : تُقَدم علةُ العتق ، وقال القاضى فى الكفاية : المثبتُ للحرية أولىٰ .

مسألة : فإن كانت إحداهما تقتضى سقوطَ الحدِّ والأخرى تقتضى وجوبه فذكر أبو الخطاب فيها [ثلاثَ][٤] احتمالاتٍ : أحدها : هما سواء ، وبه قال

(١) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٢) فى ا « وغلت طائفة من الحنفية فقالت » .
(٣) فى ا بياض بعد كلمة « قال » ثم قال « وقال بعض المتكلمين » .
(٤) كلمة « ثلاث » ساقطة من ب .

الحلوانى و بعض الشافعية ، والثانى المسقِطُ أولى ، و به قال أبو عبد الله البصرى ، والثالث: المثبتُ للحدِّ أولى ، وبه قال عبد الجبار بن أحمد ، قال القاضى فى الكفاية : وهذا أشْبَه بأصلنا ، واستدلّ عليه من كلام أحمد .

مسألة : فإن كانت إحداهما حاظِرةً والأخرى مُبِيحَةً فذكر أبو الخطاب احتمالين[١] ، أحدهما الحاظرة أولى ، وبه قال القاضى والكرخىُّ ، والثانى هما سواء ، وعن الشافعية كالوجهين .

[شيخنا] **مسألة** : العلّةُ المناسبة مُقَدَّمة على غير المناسبة ، والمطَّردة مقدمة على المخصوصة إذا قبلت ، وكذلك تُقَدم المنعكسة[٢] على غير المنعكسة ، هذا كلام إسماعيل ابن المنى .

[شيخنا] **مسألة** : إذا قبلت القاصرة فهل هى أولى من المتعدية ، أو بالعكس ، أو هما سواء ؟ على ثلاثة أقوال ، والتسوية اختيار إسماعيل ، ومن قال بالثانى ـ وهو قول القاضى وأبى الخطاب ـ قال : إن الأكثر فروعا أولى ، وعلى ذلك ينبنى ترجيح ماقلّ أوصافها مع أن ذات الوصف قد تكون أكثر فُروعا ، وقد ذكر الفخر إسماعيل الرجحان[٣] فى الأقيسة من وجوه كثيرة ، فلتنظر ، وكذلك ذكرها ابن عقيل فى موضعين .

[شيخنا] **مسألة** : إذا كانت إحدى العلتين أكثر أوصافا فالقليلةُ الأوصاف أولى ، وقال بعض الشافعية و إسماعيل : هما سواء ، هذا نقل الحلواني وأبى الخطاب .

مسألة : إذا كانت إحدى العلتين مُنْتَزَعَةً من أصلين والأخرى منتزعة

---

(١) فى ا « قولين » .
(٢) فى ا « المعتكسة » تحريف .
(٣) فى ا « الترجيحات فى الأقيسة » .

من أصل واحد فالمُنْتزَعة من أصلين أولى ، وقال بعض الشافعية : هما سواء ، هذا نقل الحلوانى والمنى وأبى الخطاب والقاضى ، وسيأتى .

[شيخنا] **مسألة** : إذا كانت إحداهما حِسِّيَّةً والأخرى حكمية أو إحداهما إثباتا والأخرى نفياً فلا ترجيح بذلك ، وقال بعض الجدليين : ترُجَّح المثبتة الحسِّية ، وقال القاضى وغيره : الثابتة أولى ، وقال أبو الخطاب وغيره : الحكمية أولى ، وقال[1] المثبتة أولى ، ولم يذكر فيه خلافا .

مسألة : إذا كانت إحدى العلتين وَصْفاً ذاتيا والأخرى حكميا فالوصفُ أولى عند القاضى ، وقال أبو الخطاب : الحكمِيَّةُ أولى ، وعن الأصوليين كالوجهين .

مسألة : إذا تقابلت علتان فى أصلٍ واحدٍ مختلفتان فى عدد الأوصاف فأقلُّهما فى عَدَدِ الأوصاف أولىٰ ، قاله القاضى ، وأبو الخطاب قال لوجهين : أحدهما أنها تكون أكثرَ فروعاً وفائدة ، والثانى أن الاجتهاد فيها يسهل ويقرب ، والتى كثرت أوصافُها يصعب الاجتهاد فيها ويبعد .

قلت : ويُقرِّبُ هذا قولُه فى موضع آخر بتقديم المتعدِّية على القاصرة .

وذكر أبو الخطَّاب أن بعض الشافعية قال : هما سواء ، وقال القاضى فى الكفاية[2] : ترجَّح إحدى العلتين بأن تكونَ فروعُها أكثرَ من فروع الأخرى .

فصل

قال القاضى فى موضع[3] آخر : إذا كانت إحدى العلتين أعَمَّ من الأخرى لم تكن بذلك أولى ، وحكى عن بعض الشافعية أنها أولى ، ولهذا قالوا : علّةُ الطعم أولى ، لأنها أعمُّ من الكيل ، واحتج القاضى بأنه ليس فى كون إحداهما أعَمَّ

(١) لم يذكر القائل فى إحدى النسختين ، وكتب بجوار « قل » فى ا « كذا » .
(٢) فى ا « وقال القاضى فى موضع آخر » .
(٣) فى ا « مواضع أخر » .

أكثرُ من كون فروعها أكثر ، وهذا لا يوجب ترجيحا كالعمومين ، واحتج عليهم بأنهم لم يقدِّمُوا المتعدية على القاصرة ، وهذا بظاهره يُنَاقض ما قدمناهُ عنه ، والذى حكاه هنا عن بعض الشافعية هو اختيارُ ابن برهان ، ذكره فى الترجيح ، ولم يذكر فيه خلافا ، وذكر فيه أيضا تقديمَ المتعدية على القاصرة ، ولم يذكر فيه خلافا ، وكذلك ذكر أبو الخطاب تقديم المتعدية على القاصرة .

فصل

فى تقديم أعم العلتين على أخَصِّهما .

حرره أبو الطيب أجود مما تقدم ، وأبو الخطاب مثله سواء ، والقاضى أيضا ذكره [فى] سؤال المعارضة ؛ فذكر أن المستدلَّ متى عورضت فى الأصل علتهُ المتعدِّية بعلة قاصرة أو بعلة متعدية إلى بعض ما تتعدَّى إليه علة المستدلِّ فقط ، كمن علّل بالطعم ، فعُورض بعلة القوت ، فعلّةُ المستدل حينئذٍ أقْوَى ؛ لأنه يقول : لا تَعَارُضَ بينهما ، لجواز تعليل الحكم بعلتين ، وأبو محمد والغزالىُّ وغيرهما يخالفون فى ذلك إذا كانت العلة مستَنْبَطَة ، وهو سؤال الفرق ، فإن فقدت إحداهما وهى التى وقعت المعارضَةُ بها كفى وجود الأخرى فى الفرع ، وأما إن تعدَّتْ كلٌّ واحدة منهما إلى ما لم تتعدّ إليه الأخرى كالكَيْل مع الطعم فيتحقَّقُ التعارض ، واحتاج المستدلُّ إلى إفساد علة المعارِضِ أو ترجيحِ علته عليها ، والوجه الثانى لبعض الشافعية فى ترجيح علَّة الطعم على الكيل كما مثل القاضى[1] ، ثم عاد أبُو الخطاب وذكر فى موضع آخر أن الأشْبَهَ عنده أنه لا يترجح بكثرة الفروع ، مع ذكره الخلاف وذكر الآخَرَ احتمالاً ، وعلى هذا ذكر فى ترجيح المتعدية على القاصرة مَنْعاً ، ثم سلم وفَرَقَ ، وهو اختيار أبى الخطاب ، وحكى عن الحنفية عدَمَ التقديم بذلك كقول شيخه .

---

(١) فى ب « كما سئل القاضى » تحريف .

مسألة : إذا كانت إحدى العلتين أكثر فروعا من الأُخْرَى فيحتمل أن تقدم ، قاله أبو الخطاب ، لكثرة فوائدها ، وهذا اختيار القاضى فى الكفاية ، وقال بعضهم[1] : لا يرجَّح بذلك ، قال أبو الخطاب : وهو الأشبه عندى ، واختاره القاضى فى العُدَّة . وذكر فى القاصرة مع المتعدية على هذا الاختيار وجهين ، أحدهما : أنهما سواء ، والثانى تقديم المتعدية للخلاف[2] فى صحة القاصرة ، بخلاف ما نحن فيه[3] ، وهذا اختيار ابن عقيل ، أعنى تقديم المتعدية .

مسألة : وإن كانتا من أصلين فأكثرهما أوصافا أولى ، إذا كانت أوصاف كل واحدة منهما موجودة فى الفرع ، لقوة شبهه بالأكثر ، قال :[4] وفارق قياس علة الشَّبه فى رواية ؛ لأن أوصاف الأصل هناك لم توجد بكمالها [فى الفرع][5] وقال ابن برهان : تقدَّمُ العلةُ ذاتُ الوصف الواحدِ على ذات الأوصاف ، ولم يفصل ، وضرب له مثالا بالعلَّتَيْن من أصلين ، وكذلك أبو الخطاب أطلق ولم يفصل ، ثم ذكَرَها فى موضع آخر ومَثّلها بعلتين من أصلين ، وقال : يحتمل أن تكون قليلةُ الأوصاف أولى ، وهو قول أكثر الشافعية ، ويحتمل أن يكون الكثيرة أولى ، قال : وعندى هما سواء ، وبه قال أصحاب أبى حنيفة وبعض الشافعية .

[والد شيخنا] : فصل

إذا كانت إحدى العلتين لا نظير لها فى الأصول والأخرى لها نظير ، فالتى لها نظير أولى .

[والد شيخنا] : فصل

ومما تُرَجح به إحدى العلتين : أن لا يُخَصَّ أصلَها الذى انتزعت منه ، ذكره

(١) كلمة « بعضهم » ساقطة من ا .

(٢) فى ب « للخلف » .

(٣) فى ب « بخلاف ما أخذ فيه » تحريف

(٤) فى ب هنا زيادة « نفى أبو الخطاب »

(٥) ساقط من ا .

ابن عقيل وأبو الخطاب ، قال : وذلك مثل التعليل بالطعم على التعليل بالكيل عند من يُجَوِّز التفاضُلَ فى القليل[1] .

[والد شيخنا] : فَصْلٌ

ومن ذلك : أن يكون حكم إحدى العلتين موجودا معها ، وحكم الأخرى يوجد قبلها ، فتكون المصاحبةُ أولى .

قال الشيخ : مثالُه قول أصحابنا فى المبتوتة : إنها أجنبية فأشبهت المُنْقَضية العدة ، فهى راجحة على قولهم « معتدَّة عن طلاق أشبهت الرجعية » فالأولى أولى ، لأن الحكم يوجَدُ بوجودها ، هذا قول أصحابنا . وفى هذا الترجيح نظر .

فَصْلٌ

ومما يُرَجَّح به إحدى العلتين : أن تستوى فى معلولاتها .

[شيخنا] : فَصْلٌ

ومنها : أن تكون إحداهما موجودة فى الحال ، وصفة الأخرى مما يجوز وجودهُ فى الثانى ، كقولنا فى رَهْنِ المُشَاع « عين يصح بيعها » هو راجحٌ على قولهم « قارَنَ العَقْد معنًى يوجب استحقاقَ رفع يده فى الثانى » .

[شيخنا] : فَصْلٌ

وترجح إحدى العلتين : بكون أصلها [[2] أقْوَى ، مثل أن يكون أصلها مُجْمَعاً عليه والأخرى أصلها [2]] مختلَفٌ فيه

[والد شيخنا] : فَصْلٌ

وترجَّح إحدى العلتين : بكونها مفسَّرة والأخرى مُجْمله ، كقولنا فى الأكل فى

---

(١) فى ا ، ب « فى التعليل » .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، ومن الواضح أن الكلام فى حاجة إليه

فى الصوم « إنه إفطار بغير جماع » وقول الحنفية « أفطر بأعلى ما فى الباب من جنسه »
[أو « أفطر بممتنع جنسه »]

فصل

وكذلك إن كان مع إحدى العلتين زيادة ، بأن تكون إحداها فيها احتياط للغرض ، أو تكون إحداها ناقلةً عن العادة والأخرى مُبْقِية على حكم العادة ، فالناقلة أولى ؛ لأن معها زيادة حكم .

فصل

قال أبو الخطاب وغيره : لا يصح الترجيح بين العلتين ، إلا أن تكون كل واحدة منهما طريقاً للحكم لو انفردت ، لأنه لا يصح ترجيحُ طريقٍ على ما ليس بطريق
قلت : قد يقع الترجيحُ إذا أمكن كونُه طريقا قبل ثبوت كونه طريقا ، أما مع العلم بفساده فلا .

فصل

تُرَجَّحُ إحداها بموافقة ظاهر الكتاب ، وقد مثّله أبُو الخطاب بقوله ﴿ وَلاَ تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى[1] ﴾ فى مسألة عَقْل العبد ، وليس بجيد ، أو يوافق سنة .

فصل

وترجَّح بموافقة قول صحابى ، أو بكَوْن دليل أصل إحداها أقْوَى من دليل أصل الأخرى ، بأن يكون قطعيا والآخر ظنيا ، أو نصًّا والآخر عموما أو مفهوما أو تنبيها ، هذا قول أبى الخطاب ، وتقديم النص على التنبيه ليس بجيد ، بل التنبيه إما مثله أو أقوى منه .

---

(١) من الآية ١٨ من سورة فاطر ، ومن آيات أخر

فصل (١)

ومنها : أن يَكون أحد القياسَيْنِ قد نُصَّ على القياس على أصله كقياس الحج على الدَّيْن فى أنه لا يَسْقُط بالموت راجحٌ على قياسه على الصوم والصلاة .

[شيخنا] : فصل

ومنها : أن تكون إحداهما ناقلةً عن الأصل أو فيها احتياط والأخرى مُبْقِية ، فالأولى أولى ، قاله أبو الخطاب ، وقاسه على الخبرين ، وبأن فيه زيادة حكم واحتياط وإفادة حكم شرعى ، وقال بعضهم : هما سواء ، وهذا كقياسين تعارَضَا فى إيجاب الوضوء من الملامسة .

فصل (٢)

ومنها : أن تكون إحداهما توجب والأخرى تندب ، أو تكون إحداهما تندب والأخرى تُبيح ، فتكون أولى لأن الإيجاب فيه الندبُ وزيادة ، والندب فيه الإباحة وزيادة ، هذا قول أبى الخطاب .

فصل

المُطَّردة المنعكسة أولى من غير المنعكسة ، كقولنا فى تزويج العَصبة للصغيرة « مَنْ لا يملكُ التصرفَ فى مالها بنفسه لا يملك التصرف فى بضعها ، كالأجنبى » أولى من قولهم « من أهل ميراثها فيزوجها كالأب » فإنه غير منعكس فإن الحاكم يُزَوج ، ثم قال - يعنى أبا الخطاب - بعد ذلك : ومنها أن يكون الأخْذُ بها يستوعب معلولها ، كقياسنا فى جَرَيَان القصاص بين الرجل والمرأة فى الأطراف بأن مَنْ أجْرَى القصاص بينهما فى النفس أجْرَاهُ بينهما فى الأطراف كالحرَّيْن، أوْلىٰ من قياسهم بأنهما يختلفان فى بَدَل النفس فلا يجرى القصاصُ بينهما فى الأطراف كالمُسْلم

(١) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »
(٢) هذا الفصل ساقط من ا هنا

مع المستأمن ، فإنه لاتأثير لقولهم فإن العبدين وإن تساويا فى القيمة لايجرى القصاص بينهما .

قلت : هذا هو الترجيح بالانعكاس .

[شيخنا] فصل

ومن الترجيحات : أن يكون وصفُ إحداها اسماً ووصف الأخرى صفة ، فالصفة أولى ؛ لأنها مُجْمع عليها ، هذا قول أبى الخطاب .

فصل

ومنها : أن تكون إحدى العلتين تردُّ الفرع إلى ماهو من جنسه كدَيْن[1] كفارة إلى كفارة هو أولى من كفارة إلى زكاة [وبه قال الكرخيُّ وأكثر الشافعية ، وابن عقيل والحلوانى وغيرهم فى غير موضع] ومنع بعضهم ذلك

فصل

قد أطلق غيرُ واحدٍ من أصحابنا القاضى وأبو الخطاب وابنُ عقيل والحلوانى وغيرهم فى غير موضع أن عِلَلَ الشرع إنما هى أماراتٌ وعلامات نَصَبَها الله أدِلةً على الأحكام ، فهى تجرى مَجْرَى الأسماء ، وهذا الكلام ليس بصحيح على الإطلاق ، والكلامُ فى حقيقة العِلَلِ[2] الشرعية فيه طُول ، ذكر ابنُ عقيل وغيره أنها وإن كانت أماراتٍ فإنها مُوجِبةٌ لمصالح ودافِعَةٌ لمفاسدَ ليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب .

مسألة : الحكمُ المتعدِّى إلى الفَرْع بعلةٍ منصوصٍ عليها فى الأصل مُرادٌ بالنص .

---

(١) فى د « كدمن كفارة » (٢) فى ا « حقيقة الأمور الشرعية »

ولفظ أبى الخطاب : كلُّ مَقِيسٍ على الأصل المنصوص بعلّته المنصوصة فهو مُرَاد بالنص ، قال أبو الخطاب : خلافا لبعضهم ، وذكرها أبو الخطاب بعد مسألة كون التعليل إذْناً فى القياس ، وهى عندى مبنية على تلك المسألة ، وكلامه يقتضى أنها مستقلَّة ، وذكر القاضى ما هو أعمّ من ذلك ، فقال : جميعُ ما يحكم به من جهة القياس على أصل منصوص عليه فهو مُرادٌ بالنص الذى أوْجَبَ الحكم فى الأصل ، خلافا لبعض المتكامين ، وكلامُ أبى الخطاب يقتضى الفرق ؛ لأنه قال : إذا قاسَ على علَّةٍ مُجْتهدٍ فيها كان فرعُها مراداً بالاجتهاد ، فإذا قاس على علةٍ منصوصة يجب أن يكون فرعُها مراداً بالنص .

[شيخنا] فصل

العلة المنصوصة تارةً تكون عامة لموْرِدِ النص وغيره ؛ وتارة تكون خاصة وقد ذكر ابن عقيل أمثلةَ العامَّة التى تُوجبُ الحكم فى غير المحل المنصوص قبل الأمر بالقياس أن يقول : حرمت السكر لحلاوته ، فإنه مثل أن يقُول : حرمته لأنه حلو ، وهذا فيه نظر ، فإن هذا مثل قوله : حرمته للحلاوة التى فيه ، وهذا اللفظ يظهر فيه التعليلُ بالحلاَوة المخصوصة ، لا بمطلق الحلاوة ، بخلاف قوله : لأنه حلو ، أو لأنه من الحلو .

[شيخنا] فصل

والعلة المستنبطة لا بُدَّ من دليلٍ يدل على صحتها ، وذلك الدليل هو كونها مؤثِّرةً فى الحكم ، وسلامتها على الأصُول من نَقْض أو مُعَارضة ، ويجوز أن يجعل وَصْف العلة الدالّ على الحكم وصفاً نافياً ، ويجوز أن يجعل وصفا مُثْبتا ، سواء فى ذلك الأوصاف الذاتية والحكمية كما فى قوله « إنها ليست بنجس » تعليلا لطهارة الماء .

مسألة : فى تنقيح المناط .
وهو : أن ينصَّ الشارعُ على الحكم عقيب أوصافٍ يُعْرَبُ[1] فيها ما يصلح للتعليل وما لا يصلح ، فينقِّحُ المجتهدُ الصالح و يلغى ما سواه ، وهذا قياسٌ عند أصحابنا ، وقد أقرَّ به كثير من منكرى القياس ، وأجراه أبوحنيفة فى الكفارات مع منعه القياسَ فيها .

مسألة : ذهب قوم إلى أنه يشترط تقدُّمُ الأصل على الفرع فى الثبوت ، وأحسبهم الحنفية ، والصحيحُ أن ذلك شرطُ قياسِ العلة ، دون قياس الدلالة ، قاله المقدسى وغيره من أصحابنا ، وعند أبى الخطاب وابن عقيل هذا من الأسئلة الفاسدة ، وهو تأخُّر [شرع] حكم الأصل عن حكم الفرع .

مسألة : فى كون الفحوى قياسا ، سبقت فى المفهوم .

مسألة : فى نوع ثالث ، وهو : أن يكون المسكوت عنه فى معنى المنصوص عليه ، من غير نظرٍ ولا اعتبار ، وإن لم تظهر مناسبة كقوله « مَنْ أعتق شركا له فى عبدٍ » فى إلحاق الأمة بالعبد ، وكقوله « لا يبولَنَّ أحدكم فى الماء الدائم ثم يغتسل فيه » فى إلحاق البراز فى كوز وصَبِّه فيه ، فاختلفوا فى تسميته قياساً على مذهبين ذكرهما الجوينى ، وقال : إنه على نحو الاختلاف فى العلة المنصوص عليها ، وذكر أبو الخطاب فى مسألة التنبيه من صُوَر القياس نَهيَه عن التضحية بالعَوْرَاء ، وقوله « لا يَقْضِى القاضى بين اثنين وهو غَضْبَان » وقوله فى الفأرة تموت فى السمن الحديث ، وكذلك قوله ﴿ فإنْ أَتَيْنَ بفَاحِشَةٍ فعليهنَّ نِصْفُ مَا عَلَى المُحْصَنَاتِ ﴾[2] إنه لا يجوز المنع من مثل هذا القياس مع [إيضاح] علته ، وإن نهى عن القياس الشرعى ، وهذا يقتضى أنه — مع تسميته قياساً — فإنه مستفاد من دلالة اللفظ ، حتى مع النهى عن القياس ، فصارت المذاهب ثلاثة .

---

(١) فى ا ، د « أوصاف جرت فيها - الخ » .

(٢) من الآية ٢٥ من سورة النساء

مسألة : أفردها الجوينى ، فقال:ذهب النَّهْرَوانى والقاشانى إلى أن المقبول من أنواع النظر فى مسالك الظنون ضربان ؛ أحدهما : [ما]دلّ كلامُ الشرع على التعليل .كترتيب الحكم على اسم مشتق من معنًى كآية الربا والسرقة ، و يلتحق به قول الراوى « زَنَى ماعِزٌ فرُجِمَ » وكذلك فحوى الخطاب ، والثانى : إلحاقُ مافى معنى المنصوص عليه [به[1]] مما يعلم ابتداء من غير حاجة إلى نظر واعتبار ، كقوله « لا يَبُولَنَّ أحَدُكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه » يلحق به إذا بال فى كُوزٍ ثم صبَّه فيه ، ووافقهما أبو هاشم ، وزاد قسما ثالثاً ، وهو : إذا ثبت أن المكلف مأمورٌ بطلب شىء واعتاص[2] عليه يقينا ، فنعلم أنه مأمور بالاجتهاد وطلب الامتثال[3] ، ومثَّله بطلب القِبْلَة عند الاشتباه ، والمثل فى جزاء الصيد ، ثم أخذ الجوينى فى الرد عليهم فى الحصر .

فصل

ثم ذكر بعدها فى فصل مفرد أن الضرب الثانى المذكور لم ينكره إلا الحَشْوِية لا يُبَالَى بهم داود وأصحابه ، وأن ابن الباقلانى قال : لا ينخرق الإجماعُ بخروج هؤلاء منه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة ، ثم ذكر مسألة بأن هذا القسم مُلْحق بالمنصوص عليه من حيث المعنى واختلاف[4] الأصوليين فى تسميته قياسا ، وذكر أن هذه مسألة لفظية ، ورَجَّح تسميته قياسا .

مسألة : قال الجوينى : قال القاضى أبو بكر : ليس فى الأقيسة المظنونة تقديمٌ ولا تأخير ، وإنما الظنون على حسب الاتفاقيات ، قال : وهذا بناء على أصله فى أنه

---

(١) كلمة « به » ساقطة من ا ، وهى متعلقة بقوله « إلحاق » .

(٢) فى ب « واعتاض — إلخ » بضاد معجمة — تحريف .

(٣) تقرأ فى ا « طلب الإمساك » ولعل صوابه « وطلب الأمثال » .

(٤) فى ب « واختلف الأصوليين » تحريف وخطأ عربية .

ليس فى مجال الظنون مطلوبٌ هو مشوف الطالبين ، فقال به بناء على ذلك[١] إذا لم يكن مطلوب فلا طريق على التعيين ، وإنما المظنون على حسب الوفاق ، قال : وهذه هفوة عظيمة ، ثم شنّع تشنيعاً عظيما عليه[٢] .

فصل

تنقسم العلل العقلية والشرعية إلى ما تؤثّر فى معلولها ، وإلى ما يؤثر فيها معلولها ، مثالُ الأول وجودُ علة الأصل فى الفرع ، فذلك مؤثر فى نقل حكمه أيضاً ، ومثالُ الثانى الطّرْد والعَكْسُ لوصف فى الأصل فذلك مؤثر فى كونه علّةَ حكم الأصل .

مسألة : قال القاضى : لا يجوز رَدُّ الفرع إلى الأصل حتى تجمعهما علة معيَّنة تقتضى إلحاقه به ، وهذا منصوص أحمد ، وكذلك قال أبو الخطاب : لا بُدَّ فى القياس من علة مؤثِّرة ، قال : وقال بعض الحنفية : لا يعتبر فى ذلك علة معينة ، ويجزئ الاقتصارُ على ضرب من الشبه[٣] .

مسألة : التنبيه ليس بقياس ، بل هو من قبيل النصوص[٤] ، نصَّ عليه فى مواضع ، وبه قالت الحنفية ، والمالكية ، والقاضى ذكر التنبيه والعلةَ المنصوصة وما كان فى معنى الأصل كالسَّمْن[٥] مع الزيت مسألةً واحدةً ، والخلاف مع الشافعية والخرزى ، وهو قول أبى الخطاب والقاضى فى الكفاية فى ضمن المسألة التى بعدها ، وقال أكثر الشافعية : هو قياس واضح ، وحكى ذلك عن أبى الحسن الخرزى من أصحابنا ، وقد حكيناه متقدما عن الشافعى ، وبينّا أنه جعله كالنص فى أكثر أحكامه .

---

(١) فى ا « بانيا على ذلك » .

(٢) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٣) فى ب « ضرب من السنة » تحريف .

(٤) فى ا « المنصوص » .

(٥) فى ب « كالشمس » تحريف عجيب .

مسـألة : إذا علَّل الشارعُ فى صورة بعلةٍ توجد فى غيرها فالحكم ثابتٌ فى الـكل بجهة النص ؛ لابالقياس ، وهذا قول الشافعى ، حتى إن ذلك يَنْسخ ويُنْسخ به ، وقد ذكر القاضى فى المجرد فيها[1] احتمالين ، ولفظُ أبى الخطاب : النصُّ على علة الحكم يَـكْفِى فى التَّعبُّد بالقياس ، وبهذا قال أكثر الجماعة وأكثر منكرى القياس ، فمن منكريه النظَّامُ والقاشانى والنهروانى ، ومن مثبتيه الرازىُّ والـكرخِىُّ وأكثر الشافعية ، وقال البصرى وجعفر بن حرب والمقدسى وأبو سفيان الحنفىُّ وبعض شيوخه وجماعة من الشافعية ــ منهم أبو حامد الإسفرائنى ــ بأنه قياس لايجوز العمل به فى غير الصورة المعللة[2] ، وسواء وَرَدَ ذلك قبل التعبُّد بالقياس أو بعده ، أو فرضْنَا أن الشرع لم يرد بالتعبُّد بالقياس [جعلا تعليله إذنا فى القياس ، لابعد ورود التعبد بالقياس[3]] وكذلك ذكر القاضى المسألة بعد المسأله الأولى ، وذكر أبو الخطاب فى ضمن مسألة تخصيص العلّة أن العلّة المنصوصة[4] إذا لم يَرِدْ التَّعبُّد بالقياس صحيحة وإن لم تتعدَّ إلى سائر الفروع ، وهذا مخالفٌ لما ذكره هو وغيره من أن النصَّ على العلّة يوجب التَّعبُّد بالقياس ، وأن حكم الفرع مرادٌ بالنص ، ولو لم يَرِدْ الأمر بالتعبُّد بالقياس لاقْتَصَرْنَا عليه ، كما لو قال : أَعْتِق غانما لسواده .

قلت : خالف المشهور عند الأصحاب ، وقد ذكر فى بَحْث المسألة وفى النَّسْخ ما يناقض هذا ، وذكرها ابن عقيل فى أواخر كتابه ، وقال : هو عندنا ليس بقياس وكذلك ذكر جعفر بن حرب وابن مُبَشر من نُفاة القياس ، وقالوا : هو قياس فلا يحتج به على أصله ، وهذا قول أبى محمد[5] المقدسى ، ولم يذكر غيره ، وكذلك

---

(١) كلمة « فيها » ساقطة من ا .
(٢) فى ا « فى غير الضرورة المعللة » .
(٣) ساقط من ب .
(٤) فى ا « المنصوص عليها » وكلتا العبارتين تقال .
(٥) فى ب « ابن محمد المقدسى » .وفى د « أبى محمد والمقدسى »

جعفر بن مبشر مثله ، وجماعة من أهل الظاهر ، وقد ذكر ابن عقيل هذه المسألة فى موضع آخر فى أواخر كتابه بعبارة أخرى ، فقال: الاستدلال ليس بقياس[1] عندنا وهو مذهب جماعة من الفقهاء ، وقال قوم من الفقهاء وأهل الجدل[2] : هو قياس ومَثل ذلك بما توجد فيه العلة المنصوصة ، وذكر عبد الوهاب و بعضُ أصحابنا أنه قول الجمهور ، ونَصَرُوه ، وحكى ابنُ برهان عن أبى عبدالله البصرى إن كان التعليل لحكم تحريم كان إذْناً فى القياس ، و إن كان لحكم إباحةٍ أو إيجابٍ لم يكن إذنا فى القياس .

قلت : الفرقُ بين التحريم والإيجاب فى العلّة المنصوصة قياسُ مذهبنا فى الأيمان وغيرها؛ لأن المفاسد يجب تركها كلها ، بخلاف المصالح فإنما يجب تحصيل ما يحتاج إليه ، فإذا أوْجَبَ تحصيل مصلحة لم يجب تحصيلُ كل ما كان مثلها للاستغناء عنه بالأول ، ولهذا نقول بالعموم فى باب الأيمان إذا كان المحلوفُ عليه تركا ، بخلاف ما إذا كان المحلوفُ عليه فعلا ، وقد ذكر أبو الخطاب صورة المسألة إذا قال : أوْجَبْتُ أكل السكر كل يوم لأنه حُلْو ، فإنه يجب أكل كل حُلْو من العسل وغيره ، وهذا بعيد[3] ، فإن استيعاب أنواع الحلو[4] كاستيعاب أقدار السكر ، بل الذى يقال – إن صح – إنه يجب كل يوم أكل شىء من الحلو كائنا ما كان ، وفيه نظر ، لأنه يُبْطل إيجاب السكر ، وأما أبو محمد فإنه قال : قال النظام : العلة المنصوص عليها توجبُ [الإلحاق] بطريق اللفظ والعموم ، لا بطريق القياس .

---

(١) فى ا « عنده » .

(٢) فى ا « وأهل الحديث » .

(٣) فى ب « وهذا يفيد » تحريف .

(٤) فى ا « أنواع الحلاوة » .

[قلت : لفظ الشيخ أبي محمد فى الروضة : فصل ، قال النظام : العلة المنصوصُ عليها توجِبُ الإلحاق بطريق اللفظ والعموم ، لا بطريق القياس ، إذ لو فرق فى اللغة بين قوله : حرمت الخمر لشدتها ، و بين كل مشتدخمر، وهذا خطأ ، إذ لا يتناول قولُه « حرمت الخمر لشدتها » من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة ، ولو لم يَرِ د التعبُّد بالقياس لاقتصرنا عليه ، كما لو قال: أعتقت غانما لسواده ، وكيف يصح هذا ولله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة ، ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة ، ونتيجة ما ذكر نُفَاة القياس ، قال : وهذا خطأ][1] ثم ذكر أبو الخطاب فى ضمن الفصل الذى بعده ـ وهو كون فرع الأصل المنصوص على علّته مراداً بالنص ـ قال : فإن قيل : فمتى أراد الله من المكلَّف حكمَ الفرع ونصَّ عليه قبل عند نصب الدلالة على القياس ، مع نصه على علة الحكم فى الأصل ووجودها فى الفرع ، قال : ويحتمل أن نقول : أراد النصَّ على الأصل وعلته فقط ، وقد بينا أن ذلك كافٍ فى التعبد بالقياس.

قلت : ذكر هذين الوجهين عجيب مع قولنا : إن النص على العلة نصٌّ على فروعها ، وقد سمى ابن عقيل العلةَ المنصوصة كقوله « إنها من الطَّوافين عليكم والطَّوَّافات » استدلالا ، وجعله عندنا وعند جماعة من الفقهاء ليس بقياس ، وعند آخرين هو قياس ، وقال ابن حمدان : هذا الطواف [يشمل][2] كل طائف فغَنِينا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يعلّق الحكم على قياسٍ مستنبطٍ ، وإلحاقُ الفأرة بالهرة إلحاقُ الفروع بالأصول إذا كان العموم منتظما[3] لهما فكانا أصلين فى المعنى وصارا كالأجناس الستة .

قلت : هذا فى العلة المفسَّرة مستقيم ، وأما فى العلة المجملة مثل قول الأعرابى :

(١) ما بين هذين المعقوفين كله زيادة فى ب.
(٢) زيادة من عندنا لينتظم الكلام .
(٣) فى ا « مستنبطا لها » .

وقعْتُ على أهلى فى رمضان ، فقال : أعْتِقْ رقبةً ، وأن بريرة أعتقتها عائشةُ فخيَّرها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، ونحو ذلك من المواضع التى عُلم أن ذلك السبب علة فى الحكم ، ولم يتبين[1] فى العلة أهى عموم الإفطار أم خصوصُ الوقاع ، وأنه عمومُ العتق أم خصوصُ العتق تحت عبدٍ ، فقد سماهُ الحنفيون استدلالا ، وأخرجوه من القياس ، وأقرَّ به أكثر منكرى القياس ، وأصحابنا وأصحابُ الشافعى ألزموهم تسميته قياسا فى مسألة جَرَيَان القياس[2] فى الكفارات ، وأظن هذا القِسْمَ هو الذى سماه أبو الخطاب [هنا] استدلالا ، وجعله نوعا من هذا الاستدلال ، فإن الحكم إذا ثبت بتأثير نوع من الأوصاف فيه نظرنا هل المؤثر [فيه] خصوصُ وصْفه أو عمومُ وصفه ، فإن كان عمومَ وصفه كان من هذا الباب ، وإن كان قد أثَّر وصف فى نوع من الحكم وظهر أن تأثيره إنما هو فى جنس ذلك الحكم لا فى خصوصه صار استدلالا أيضا .

مَسْأَلة : يصح جعل[3] الاسم علةً [مستنبطة] وإن كان علَماً ، نصَّ عليه ، وهو قول الحنفية فيما ذكره الجرجانى ، والشافعية فيما ذكره الإسفرايينى ، وذكر أبو الخطاب أن العلة قد تكون صفة ذاتية وصفة شرعية ، وقد تكون اسما ، ولم يذكر الخلاف[4] إلا فى الاسماء ، وقال قوم : لا يجوز ذلك فى اللقب وقال أبو الخطاب : وحكى عن بعضهم أنه لا يجوز ذلك فى الاسم ، سواء كان علما أو مشتقا ، وذكر القاضى أنه حكى عن قوم أنه لا يجوز مطلقا ، وذكر ابن برهان الجواز عندهم ، قال : وقال أبو حنيفة : لا يجوز ، واتفقوا على جواز كونه علةً

---

(١) فى ا « ولم يبين » .
(٢) فى ا « مسألة خبر القياس فى الكفارات » وليس بذاك .
(٣) فى ب « لا يصح جعل ـ الخ » ولا يتسق مع ما بعده .
(٤) كلمة « إلا » ساقطة من ا .

منصوصا عليها ، ذكره أبو الخطاب وغيره ، [واختاره القاضي يعقوب][1] .

مسألة : يجوز إثبات الأسماء بالقياس ، عند أكثر أصحابنا وأكثر الشافعية ، قاله القاضي وابن برهان ، وقالت الحنفية وأكثر المتكلمين : لا يجوز ، منهم الجويني وجماعة من الشافعية وأبو الطيب ونَصَرَهُ ، وهذا اختيار أبي الخطاب ، أعنى منع القياس فى اللغة ، وذكر أبو الخطاب فى ضمن مسألة إثبات الأسماء قياسا أنه لاخلاف أن الأسماء الألقاب لا يجوز إثباتها بالقياس ، ثم ذكر أن الفريقين قالوا : إن الألقاب لم توضع على المعنى ، وإنما وضعت اصطلاحا ، بخلاف الأسماء المشتقة فإنها وضعت على المعنى ، وهذا يقتضى الفرقَ بين الألقاب العَلَمية والجنسية ، ثم ذكر فى أثناء الكلام مايدلُّ على أن ألقاب الأجناس كأعلامها ، وكذلك أيضاً قد استثنى الاستعارة المجازية مثل تسمية البليد حماراً والشجاع أسداً والسّخِيّ[2] بحراً ، وقال بعضهم — وأظنه قول ابن الباقلانى — لا يجوز التوصُّلُ بالعلل إلى إثبات الأسماء ، فأما التعبُّد بوضع اسم لشىء من جهة التعليل فصحيح ، مثل أن يرد السمع بوضع بعض الأسماء لشىء بعلة ، ويُعلِّق الحكم عليه لأجل تلك العلة ، ثم ينظر[3] فى حال غيره ، فإن وُجد ذلك المعنى فيه أجرى الاسمُ عليه وعلق الحكم به[4] .

مسألة : يجوز القياس على أصل ثبت بالقياس ، ولا يشترط كونه مُجْمعا عليه ، وبهذا قالت الشافعية والرازى والجرجانى ، وكذلك ذكر القاضى فى ضمن مسألة القياس أنه يجوز فى الشرعيات أن يكون الشىء أصْلاً لغيره فى حكم وفرعاً لغيره فى حكم آخر ، فأما فى حكمٍ واحدٍ فلا يتصور ، وقال قوم : لا يجوز

---

(١) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٢) فى ب « والشيخ بحرا » .
(٣) فى ب « ثم النظر فى حال غيره » .
(٤) كلمة « به » ساقطة من ب .

إلا على أصل ثبت حكمُه بدليلٍ مقطوعٍ به من نص أو إجماع ، وهذا قول القاضى فى مقدمة المجرد ، وذكر عن أحمد ما يدلُّ عليه ، قال القاضى فى المقدمة التى ذكرها فى الأصول فى آخر المجرد : ولا يجوز ردُّ الفرع إلى الأصل إلا أن يثبت الحكم فى الأصل بدليل مقطوع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع ، هذا ظاهر كلام أحمد فى رواية مهنا ، وقد سئل [هل][1] يقيس الرجلُ بالرأى ؟ فقال : لا ، هو أن يسمع الرجل الحديثَ فيقيسَ عليه ، قال : وقد لا يمتنع أن يقال[2] إذا ثبت الحكم فى الأصل لمعنى إنه يُرَدُّ ما شاركه فى ذلك المعنى من الفروع[3] إليه ، ثم قال : وإذا ثبت الحكم فى أصلٍ من الأصول بكتاب أو سنة واستنبط منه معنًى قيس به فرع من الفروع[4] جاز أن يستنبط من الفرع علة لا توجَدُ فى الأصل ويقاس عليه فرع آخر بتلك العلة ، لأن الفرع قد ساوى الأصل فى ثبوت حكم الوفاقية وجواز استنباط[5] المعنى الذى ذكرناه منه ، فيصح قياسُ أحدهما على الآخر وإن اختلفا فى كيفيَّة ذلك المعنى الذى ذكرناه .

فتحرر لأصحابنا فى القيـــاس على مالا نص فيه ولا إجماع ـ بل ثبت بالقياس ـ أقوال .

أحدها : لا يجوز مطلقا .

والثـانى : يجوز إن اتفق عليه الخصمان كما اختاره أبو محمد وأبو البركات وأكثر الجدليين .

الثالث : أنه يجوز مطلقا [وإن كانت العلة فى الأصل المحض غير العلة

---

(١) كلمة « هل » ليست فى ب ، والمعنى عليها قطعا .
(٢) فى ب « أن يقول » .
(٣) في ب « الفرع » .
(٤) فى ا « واستنبط منه قياس فرع من الفروع » وما أثبتناه موافقا لما فى ب أوضح وأدق .
(٥) فى ا « وجواز استثناء المعنى » تحريف .

فى الفرع المحض ، بل فى الفرع المتوسِّط عِلّتان] كما ذكره القاضى وابن عقيل والفخر إسماعيل .

والصوابُ أن العلة إذا كانت واحدةً فقد يكون فيه إيضاح وإن كانت فى مضمونها ، بأن كان أحدها قياسَ أو كلاهما قياسَ دلالةٍ جاز ، لأن الدليل لا ينعكس ، وإن كانا قياس علة لم يجز ، وحكى أبو الخطاب عن بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس على أصل ثبت بالإجماع ، بل يختص بما ثبت بكتابٍ أو سنة وستأتى مفردة ، واختار المقدسىُّ أنه لابدَّ أن يكون الأصل ثابتاً بنص أو باتفاق الخصمين ، فأما إن كان مختلَفاً فيه ولا نص فيه فلا يصح إثباته بالقياس ، لأنه إن كان بعلّة تُوجد فى الأصل والفرع فذكْرُ الأصل المختلَفِ فيه تطويلٌ بلا فائدة ، وإن كان بعلةٍ لا توجد فى الفرع امتنعت علة الفرع ، وهذا أحْسَنُ وأصح[1] ، وكذلك ذكر أبو الخطاب فى سؤال القياس[2] أن الأصل إذا لم يكن فيه دليلٌ يخصُّه فلا يصح القياسُ عليه ، إذا كان الخلافُ فيه [3][كالخلاف فى الفرع ، وكذلك ذكر أبو الخطاب أن الفروع][3] لا يقاسُ بعضها على بعض ، لأنه ليس أحدها بأن يُقَاس على الآخر بأوْلىٰ من العكس فى ضمن مسألة تأثير العلة فى غير أصلها ، ثم صرح فى سؤال المعارضة بأن الحكم الذى ثبت بالقياس إنما يُقَاس عليه لغير العلة التى ثبت بها ، فإن قاس[4] عليه بعلته التى ثبت بها كان باطلا ، وهذا — والله أعلم — إذا قاس بدليل العلة ، فأما إن قاس بعلةٍ لا تستلزم العلّةَ المُثْبِتَةَ فهو باطل ، لكن قد صَرَّح أبو الخطاب وغيره فى المسألة بأنه يجوز القياسُ بغير علّة الأصل ، لجواز تعليل الحكم بعلّتَيْنِ ، وإنما يجوز القياس بنقيض علة الأصل[5] ، وفيها قول

---

(١) فى ا « أحسن وأوضح » .

(٢) فى ب « فى أصوله القياس » .

(٣) ساقط من ب .

(٤) فى ا « فإن قيس عليه — إلخ » .

(٥) فى ب « بنفيه علة الأصل » .

آخر ، وهو أنه يجوز القياسُ على أصل ثبت بقياسٍ إن كانت علتَهُ ، دون ما إذا اختلفا فى العلّة ؛ لأنه قد يكون ذلك أسْهَلَ على القائس وأوضَحَ ، وقال الكرخيُّ : لا يجوز حملُ الذُّرَة على الأرز ، بل يحملان على البر ، إذ ليس حمل أحدهما على الآخر بأولى من العكس ، لتساويهما فى أن حكمهما يُعْرف من جهة واحدة ، وصوّر[١] القاضى فى مقدمة المجرد وابن عقيل المسألَةَ بقوله : إذا ثبت الحكمُ فى فرع بالقياس على أصلٍ جاز أن يُجْعَل هذا الفرع أصلا لفرع آخَرَ يُقَاس عليه بعلة أخرى على أصلنا ، قال : وبه قال أبو عبد الله البصرى ، فأما القاضى فإنما جوَّزه بالعلة المشتركة بين الفرعين والأصل ، ولم يتعرض للعلتين ، وتصوير[٢] القاضى هذه المسألَةَ بهذه العبارة ينافى ما ذكره قبل هذا من اشتراط كونه ثبت بنصّ أو إجماع ، ولفظُ أبى الخطاب يقول : إنا متعبَّدُون بالقياس على الأصل، وإن لم يُنَصَّ لنا على القياس عليه ؛ ولا [أجمعت][٣] الأمَّة على تعليله ، وبه قال أكثرهم ، وقال بِشْر بن غِياث المَرِيسىُّ : لا يجوز القياسُ على أصل لم تجمع الأمَّة على تعليله ، ولم ينصَّ لنا[٤] على القياس عليه ، وقال أبو هاشم : لا يقاس إلا على أصلٍ قد ورد النصُّ فيه فى الجملة ، فيقاسُ فى التفصيل ، مثل ميراث الاخ مع الجد ، وكلامه فى أثناء المسألة يقتضى أن المعتبر عند المريسىّ كونُ التعليل ثابتاً بنص أو إجماع ، [فهو يمنع من القياس على أصل لم يثبت بنص أو إجماع[٥]] أنه معلل ، قال القاضى فى مقدمة المجرد : إذا ثبت خبر عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حكم يخالف قياس الأصول لم يجز أن يُسْتَنبَطَ من ذلك الخبر معنى يجرى فى معلولاته ، إلا أن يَرِدَ الخبر معلولا بعلّةٍ فيقاس

---

(١) فى ا « وصدر القاضى — الخ » .
(٢) فى ا « وتصدير القاضى » .
(٣) كلمة « أجمعت » ساقطة من ب .
(٤) فى ب « ولم ينص بناء على القياس عليه » تحريف .
(٥) ساقط من ا .

عليه أو يحصل اتفاقٌ على علته ، أو يكون مثالا ، فمضمونُ قوله أنه لابدَّ أن يُعْلم جواز القياس على الأصل المعين بأصل آخر موافق بنص أو إجماع ، وإن لم يدلا على عين العلة ، ثم قال : وإذا خُصَّ العموم جاز أن يُسْتَنبط من اللفظ المخصوص معنى يقاس عليه .

قلت : وهذا هو القول الذى حكاه القاضى عن ابن حامد ، أو قولُ ابن حامد خصَّ منه ، فإنه يشترط أن تكون العلّة منصوصة كما يمنع أبو هاشم من إثبات أصل الحكم بقياسٍ ، فكلاهما متفقان فى أن القياس يكون فى التفصيل ، الأول يقول فى تعيين العلّة ، والثانى فى تعيين الحكم ،فيجوز القاضى لموافقته ذلك الأصل ، وقد أومأ أحمد إلى هذا فى مواضع،وقال أبو الحسن الكرخِيُّ : لا يجوز ذلك ،وعن الشافعية وجهان كالمذهبين ، وقال ابن برهان: يجوز القياس على أصلٍ ثبت بالقياس عندنا ، خلافا لأصحاب أبى حنيفة وأبى بكر الصيرفى من أصحابنا ، قال : وحَرْفُ المسألة جوازُ تعليل الحكم بعلتين .

فصل [شيخنا]

الأصول التى ثبت حكمُهَا بنص أو إجماع ، ذكر أبو الخطاب أنها كلها مُعَلّلَةُ وإنما تخفى علينا العلّةُ فى النادر منها .

ولفظ القاضى : الأصل هو تعليل الأصول ، وإنما ترك تعليلها نادرا ، فصار الأصل هو العام الظاهر ، دون غيره ، ومن الناس من قال : الأصول مُنْقَسمة إلى مُعَلَّل وغيرِ مُعَلّل .

مَسْألة : يجوز إثبات الحدود والكفارات والأبدال والمُقَدَّرات[1] بالقياس وبه قالت الشافعية،خلافا للحنفية إلا أبا يوسف فقد حُكِىَ عنه كقولنا ، ومنصوص

---

(١) فى ا « والمفردات » تحريف .

الشافعي كقولنا،وقد ردَّ عليهم وأبانَ تناقُضَهم بكلام مبسوط ذكره عنه الجويني، وعندهم يثبت بالاستدلال ، وهذا يعود إلى تنقيح المَنَاط ، وحكى القاضي عنهم أن التقدير لايثبت إلا بتوقيفٍ أو اتفاقٍ ، قال : وعندنا يثبتُ بذلك و بالقياس، وكلام أحمد في الحدود والكفارات على ما ذكره القاضي ، قال في رواية المروذي ـ فيمن سرق من الذهب أقلَّ من رُبع دينارٍ ـ : أقطَعُه ، قيل له : ولم ؟ قال : لأنه لو سَرَقَ عُروضا قَوَّمْتُها بالدراهم ، كذلك إذا سرق ذهَباً أقلَّ من ربع دينار قَوَّمته بالدراهم فقد أثبت القطع بالقياس ، وكذلك نَقَلَ عنه الميموني في النَّصراني إذا زنى وهو مُحْصَنٌ : يرجم ، قيل : لم ؟ قال : لأنه زانٍ بعد إحصان ، ونقل عنه جعفر بن محمد في يهوديّ مَرّ بمؤذِّن وهو يؤذِّن فقال : كذبت ، قال : يُقْتَل لأنه شتم[1]،وبعض هذه النصوص قد تكون من باب تحقيق المَنَاط ، ولا خلاف فيه :

مَسْأَلة : ذكرها الجويني بعد القياس في المُقَدَّرات ، في قياس طهارة النجاسة على طهارة الحدث ، وهل هما تعبُّد أو مَعْقُولَتَا المعنى ، أو إحداهما دون الأخرى

مسْأَلة : يجرى القياسُ في الأسباب عندنا ، ومنع منه قوم

مَسْأَلة : القياس المركب أصْلُه ليس بحجة ، عند المحققين من الشافعية والحنفية ، وصار الأستاذ أبو إسحاق من الشافعية وجماعة من الطرديِّينَ إلى صحته وجواز التمسك به ، وهو كثير في كلام القاضي [أبي يعلى وغيره من أصحابنا] وقد أشار إلى الأول أبو الخطاب[2] .

مَسْأَلة : يجوز القياس على أصلٍ مخصوصٍ من جملة القياس ، وهو الذي تسميه الحنفية موضع الاستحسان[3]، خلافا لهم في قولهم: لايجوز إلا أن يكون مُعَلَّلا،

---

(١) في ا « يقتل لا يشتم » سقط من الناسخ .
(٢) في هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٣) في ب « موضع الاستحباب » .

أو مُجْمعا على القياس عليه ، أو يكون هناك أصْلٌ آخر يوافقه ، فيجوز القياس عليه ، وقولُ الشافعية ، وبعض الحنفية ، وإسماعيل بن إسحاق كقولنا ، وذكرلنا[١] أبو الخطاب وجها كالحنفية ، وقول أكثر المالكية كالحنفية .

مسألة : قال القاضي : المخصوصُ من جملة القياس يقاس عليه ، ويقاس على غيره ، أما القياس عليه فإن أحمد قال فى رواية ابن منصور : إذا نذر أن يذبح نفسَه[٢] يفْدِى نفسَه بذبح كبش ، فقاس مَنْ نَذَر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده ، وإن كان ذلك مخصوصاً من جملة القياس وإنما ثبت بقول ابن عباس .

قلت : بل هو على وَفْق القياس فى أن نَذْر المعصية ينعقد[٣] ، ومُوجَبُه البدلُ الشرعى أو كفارة يمين ، وأما قياسه على غيره ، فإن أحمد قال فى رواية المروذيّ : يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها ، فقيل له : كيف تشترى ممن لا يملك ؟ فقال : القياسُ كما تقول ، ولكن استحسانا[٤] واحتج بأن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم رَخَّصُوا فى شراء المصاحف وكرهوا بيعها ، وهذا يُشْبِه ذاك ، فقد قاس مخصوصاً من جملة القياس [٥][على مخصوص من جملة القياس][٥] .

قلت : مضمونه أن موضع الاستحسان يجوز أن يثبت بقياسٍ معدولٍ[٦] أقوى من القياس الجارى ، بأن تكون الصورة المخصوصة مساوية لصورةٍ يخالف حكمُها حكم سائر الصور ، وبهذا قال أصحاب الشافعى ، وقال أصحاب أبى حنيفة: المخصوصُ من جملة القياس لا يقاس على غيره ، ولا يقاس عليه ، إلا أن يكون معلَّلا كقوله «إنها

---

(١) كلمة « وذكرلنا » ساقطة من ب .

(٢) فى ا « إذا نذر أن يذبح ولده ، وإن كان مخصوصا » فلم يتم قياس بسبب سقوط ما أثبتناه عن ب ، د .

(٣) فى ا « ينفذ » .

(٤) فى ب « استحباب » .

(٥) مابين هذين المعقوفين ساقط من ب .

(٦) فى ب « معدود » .

من الطوّافين » أو مُجْمعا على جواز القياس عليه كالمخالف بالإجارة قياسا على البيع، ثم ناظَرَهم فى قياسه على غيره مناظَرَة من ينكر الاستحسان ، وليس بجَيِّدٍ[١] على أصله ، واعترف فى أثناء المسألة[٢] بأنه لا يقاس على غيره فى إسقاط حكم النص ، بخلاف قياس غيره عليه .

مَسْأَلة : إذا منع المستدلُّ حكمَ الأصل لم ينقطع ، وله الدلالة عليه عند الأكثرين، وفرَّقَ أبو إسحاق الإسفرائينى بين المنع المشهور والخفى[٣]، وقال قوم : يكون منقطعا .

مَسْأَلة : ليس من شرط الأصل أن يكون منصوصاً على علّته فى المؤثر والمُلائم ، ولامجمعا على تعليله ، وقال بشر بن غياث[٤]: إذا يكن منصوصا على علَّته ولا مجمعا[٥] على تعليله لم يجز القياس عليه ، حكاه القاضى وابن برهان ، وهذا هو بشر المريسى ، قال القاضى فى المقدمة التى ذكرها فى آخر المجرد : والعلة المستنبطة لابدَّ من دليلٍ يدلّ على صحتها ، وذلك الدليلُ هو كونُها مؤثرةً فى الحكم وسلامتها على الأصول من نقضٍ[٦] أو معارضةٍ .

قلت : ذكَرَ الخلافَ أولا فى العلة المستنبطة ، ثم فى أثناء الكلام جعل الخلاف فيما علمت بالاستدلال ، ومَوْرِد الخلاف القطعيَّةُ ، والمستدَلُّ عليها بلفظ الشارع وإيمائِه لا تكون قطعية ، فتكون الأقوالُ ثلاثةً ، أحدها : لا بدَّ من العلة المنصوصة أو المجمع عليها ، والثانى : لا بدّ أن يَدُلّ عليها دليلٌ شرعى وهو ظاهر ما قاله ابن حامد ، والثالث : يعلم بالعقل تارة وبالشرع أخرى ، كما اختاره

---

(١) فى ب « وليس يحبذ » .
(٢) فى ب « فى إثبات المسألة » . (٣) فى د « بين المنع الظاهر والخفى »
(٤) فى ب « بشر بن عيار » تحريف ، مع تكرار هذا الاسم .
(٥) فى ب « أو مجمعا » .
(٦) فى ب « عن نقض » .

القاضى ، وعلى رواية [أنه]لايستدلُّ على العلة بالدَّوَرَان ، ولا بالمناسبة ، وإن كانت مؤثرةً ، فإن غاية ذلك أن هذا الوصف قد علمنا أن الشرع علّق الحكمَ به فى ذلك الموضع ، فمن أين نعلم أن هذا الحكم أيضاً علّقه به ، هذا محض تمثيل ، فكأنه إثبات لصحّة هذا القياس بمجرد القياس ، والشىء لايثبت بنفسه ، فقد صار لأصحابنا فى المناسب المؤثر والغريب ثلاثة أقوال ، وإذا كان هذا فى أقْيِسَة المعانى والتعاليل ففى أقيسة الأشباه[1] والتمثيل أولى ، ونصُّه رضى الله عنه أنه لا يقاس الشىء على الشىء إلا إذا كان مثله فى جميع أحواله ، يوافق فى قياس التمثيل هذه الرواية فى قياس التعليل ، وأما ما ذكر عن الصحابة فقصة أبى بكر هى من باب الأولى كما دل عليه لفظهم ، وأما الحرام فلم يختلفوا فى علة شىء من الأصول ، فإن اليمين[2] والطلاق اللذين ألحقوا الحرام بهما حكمهما وعلتهما معروفة بالنص ، لكن هذا الفرع هل معناه معنى الطلاق أو معنى اليمين ؟ فالخلاف كان بينهم فى ثبوت الوصف فى الفرع الذى هو أحدمقدمتى القياس ، وهو من باب تحقيق المناط ، لا من تخريجه ، وثبوت الوصف فى الفرع يعلم بالاستنباط بلا خلاف ، كما يعلم ثبوت المناط فى أعيان الأفعال بالاستنباط بلا خلاف ، كما قد يختلف فى بعض الألفاظ هل هو تصريح أو كناية ، وكما يختلف فى وقوع الطلاق بالفراق والسراح ، والذى قاله القاضى له وجه ، كأن منشأ الخلاف استنباط العلة من الأصول المنصوصة أو تحقيقها فى الفروع ، ولو فرض أنهم اختلفوا فى علة الطلاق واليمين ، لكن إنما استفادوا العلة من إيماء القرآن مثل قوله : ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك ﴾ أما مجرد الاستنباط من غير اللفظ ففيه نظر ، وقد قدمتُ أن ابن حامد لا يخالف فى الاستنباط السمعى كفحوى الخطاب وإيمائه وإشارته ولحنه ، وإنما يخالف فى أنَّا بالعقل نعرف علة الحكم .

---

(١) فى ب « الأسماء » والمراد قياس الشبه .

(٢) فى د « فإن الذين ألحقوا الحرام باليمين والطلاق حكمهما . . الخ »

[شيخنا] : فصل

ثم قال بعد هذا : مسألة فى العلة المستنبطة كعلّة الربا ونحوها ، الشىء الدالّ على صحتها يخرج على وجهين ، أحدهما : أن يوجد الحكم بوجودها ويزول بزوالها ، وقد أومأ أحمد إلى هذا فى رواية [أحمد بن] الحسين بن حسان ، فقال : القياسُ أن يقاس الشىء على الشىء إذا كان مثله فى كل أحواله ، وأقبل به وأدبر ، فأما إذا أشبهه فى حالٍ وخالفه فى حالٍ فهذا خطأ ، قال أبو بكر : يعنى فى كل أحواله فى نفس الحكم ، لا فى عيْنِه ، لأنه لا بُدَّ من المخالفة بينهما ، والوجه الثانى يفتقر إلى شيئين : دلالة عليها ، ودلالة على صحتها ، وهو : أن يكون الوصفُ مؤثراً فى الحكم المعلَّل ، فإذا عُرف افتقر إلى سلامتهِ على الأصول ، وهو أن يسلم من نقض ومعارضة [(١) فإن عارضها قياسٌ مثلها أو أقوى منها وقفت ولم تكن علة ، وجه الأول أن العلل يستمر(١)] هذا الأصلُ فيها بدلالة المعنى ، الموجِبُ لكون المحل أسْوَدَ وجودُ السواد ، فالشرعية أولى أن يجوز هذا فيها ، وقد اتفقت الأمة على أن زنى المحصَنِ هو المعنى الموجبُ للرجم ، لما كان الرجمُ يجب بوجوده ويعدم بعدمه ، قال : ووجه الثانى فى أن وجود الحكم بوجودها وعدمه بعدمها لا يدلُّ على صحتها ؛ أننا قد جعلنا علّةَ تحريم الخمر وجود الشدة فيه ؛ لوجود الحكم بوجودها وعدمه بعدمها ، فصارت هذه العلة [هى العلة] الموجبَةَ لتكفير المستحل للخمر ، وإن كانت الشدة توجد فى النبيذ ولا يوجد تكفير مستحله ، والدلالة على(٢) أن صحتها تأثيرُ الوصف وسلامتها هو أننا وجَدْنا أن التى لها أوصاف مكيل ومطعوم ومقْتَات ومَزْروع وموزون ، وله مثل ، وأجمعنا أن العلةَ هو الوصف المؤثر فى الحكم [دون غيره] .

---

(١) هذا الكلام ساقط من ا .

(٢) فى ب « ولا دلالة على أن ــ إلخ » وليس بشىء .

[شيخنا] : فصل

ذكر القاضى فى كتاب الروايتين والوجهين اختلافا فى المذهب فى صحة العلة المستنبطة ، فقال : إذا ثبت معنى الحكم مقطوعا عليه بنص كتاب أو سنة أو إجماع رُدَّ غيره إليه إذا كان معناه فيه ، وهذا لا إشكال فيه ، فأما إن كان معنى الأصل عُرف بالاستنباط مثل علّة الربا [فى الزائد] بكيل أو مطعوم فهل يجب ردُّ غيره إليه أم لا ؟ فقال شيخنا أبو عبد الله : لا يجب ردُّ غيره إليه ؛ فعلى قوله يكون القولُ ببعض القياس دون بعض ، وقد أومأ أحمد إليه فى رواية مهنا ، وقد سأله : هل نقيس بالرأى ؟ فقال : لا ، هو أن يَسْمع الرجلُ الحديثَ فيقيس عليه ، قال : معنى قوله لا يقيس بالرأى ، يعنى ما ثبت أصْلُه بالرأى لا نقيس عليه .

قلت : فكأن القاضى يقول : إن إثبات علة الحكم فى الأصل هو مثل إثبات نفس الحكم فى الأصل بالرأى ، وهذا قريب ، وأحمد أراد أنه لا بُدَّ فى القياس من أصل يَرِدُ الحكمُ عليه ، يريد بذلك مخالَفَةَ ما عليه أهلُ الرأى من الاستحسان الذى أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأيِ والمناسبةِ المجردة ، ثم التفريع عليها ، ومثل هذا قوله : إنما القياسُ أن يقيس على أصلٍ ، أما أن تجىء إلى الأصل فتهدمه ثم تقول قياس فعلى أى شىء قست ، وتجد كثيرا من الكوفيين فرعُوا[1] على أصولٍ موضوعةٍ بعالٍ ومناسَبَاتٍ تشبه الاستحسان العقلى[2] والمصالح المرسلة ، وقد يؤخذ من كلامه هذا إنكار الاستحسان الحنفى[3] والاستصلاح المالكى ، وكلامه هذا موافق لكلام الشافعى، و يؤخذ من كلامه هذا أنه لا يقاس على أصلٍ ثبت بالقياس كما اختاره طائفةٌ من الأصحاب ، وقوله « لا يقاس بالرأى » قد يؤخذ منه نفى الرأى فى حكم الأصل و نَفْى الرأى فى علة الحكم ، فإن استنباط العلّة قياسٌ بالرأى ، وقوله

(١) فى ب « وتجد كثيرا للكوفيين فروعا فرعوها على أصول ـ إلخ » .

(٢) فى ا « العقل » .

(٣) فى ب « الاستحسان الخفى » تصحيف .

«أن تسمع الحديث فنقيس عليه» إما بتعليل دل كلام الشارع عليه، وإما تمسك[١] بعدم الفارق، قال القاضي: وعندي أنه يجب ردُّ غيره إليه، وقد أومأ إليه في رواية ابن القاسم فقال: لا يجوز الحديدُ والرصاص متفاضلا، قياساً على الذهب والفضة، قال: فقد قاس الحديدَ والرصاصَ على الذهب والفضة، والعلّةُ في الأصل غير مقطوع عليها، لأن العلة عند بعضهم كونها قيم المتلفات، وعند ابن عباس[٢] معنى آخر.

قال: وجه الأول[٣] أنه إذا كان معنى الأصل عرف بالاستدلالِ وغالبِ الظن فإذا رَدَدْنا غيره إليه عرفناه بالاستدلالِ وغالبِ الظن من غير أصل مقطوع على معناه وهذا لا يجوز، وتحريرُه أن المعنى المستنبَطَ غيرُ مقطوعٍ على صحته، فلم يجز القياسُ عليه، ووجه الثانية أن الله أمَرنا بالاعتبار، ولم يفصّل، بل هذا أولى، فإنَّ هذا اعتبار حكمه[٤]، والذي قالوه اعتبار الفرع فقط، فكان بالأمر أخَصّ، وإجماع الصحابة أن عمر وعليا قالا لأبي بكر: رضِيَك رسول الله لديننا أفلاَ نرضاك لدنيانا؟ وهذا قياسٌ على معنًى استَنْبَطَاه. وكذلك قالوا لعمر: إنما أنت مؤدِّبٌ فلا شيء عليك، وكذلك اختلافهم في الحرام حيث قال بعضهم: يمين يكفر، وبعضهم: ظهار، وبعضهم: طلقة واحدة، وبعضهم: ثلاث، فكلٌّ فريقٍ إنما راعى معنًى استنبطه فردّ إليه في هذه الحادثة، وكذلك اختلفوا في الخَرْقَاء على خمسة مذاهب على هذا المعنى، ولأن الاستدلال إلى القبلة فرض، والناس فيه على ضربين، مَنْ كان قريباً منها بالمعاينة، ومن كان بعيدا بالاجتهاد بالدلائل[٥]، وكلُّها علامات مستنبطة، كذلك الشرع[٦] يؤخذ نُطْقاً وهو: ما ثبت بنص كتابٍ أو خبرٍ متواتر ويؤخذ استدلالاً وغلبة الظن، وهو ما ثبت بأخبار الآحاد، وكذلك هاهنا: إذا صحَّ

---

(١) في ب «وإما تمثل لعدم الفارق» تحريف.

(٢) وضع في ا فوق كلمة ابن عباس كلمة «كذا».

(٣) في ب «قال وجه الأدلة» تحريف.

(٤) في ب «فإنه اعتبار حكمه».

(٥) في ا «بالاجتهاد بالدليل».

(٦) في ا «لذلك الفرع» تحريف.

ردُّ الفرع إلى الأصل عُرف معناه قطعا صحَّ ردُّه إليه [وإن كان معناه عرف استدلالاً دون غيره ، وإن كنا نختلف[(1)] فى التأثير] فإذا كان الوصفُ المؤثر معتبراً فلابدَّ من اعتباره بالأصول ، فإن سَلِم من نقض أو معارضة دلَّ على صحتها ، وإن وقف فى أحدهما ثبت أنه ليس بعلة، حقيقة الأمر ما ذكره المراغى[(2)] وقبله الغزَالى ، وقبلهما أبو زيد ، وهو : أن الدوران هل هو دليل على العلية ؟ فيه وجهان ، أحدهما ليس بحجة ، ويسمونه الطَّرْد كما يسمى الحنفية المطرد المحض الدورَانَ ، وقد جعله ليس بحجة فى أحد الوجهين ، والثانى هو قول أبى الخطاب وابن عقيل أنه حجة ، وأما التأثير ببعضٍ له مناسبة ثبت تأثيره فى غير تلك الصورة ، ولم يتعرض القاضى للمناسبة .

قلت : هذا الكلام يعود إلى الطَّرْد السالم عن المعارضة ، وهذا هو القياس الذى كثيراً ما يستعمله القاضى وأهلُ زمانه من العراقيين وقبله و بعده ، ويسميه أبو زيد الطرد وذَوِيه[(3)] الطرديِّينَ ، لكن ما أراد به ــ والله أعلم ــ الطرد المحض الذى يُعلم انتفاء[(4)] علة الأصل معه ، وإنما أراد به الطرد الشبهى[(5)] وهو مايجوز أن يكون متضمناً للعلة ، لكن اشتراط سلامته عن المعارض يحتمل شيئين ، أحدهما : تعرُّض المستدل لذلك، وهو السَّبْر والتقسيم ، وهو أن يقال : هذا الوصف قد اقترن به الحكم طردا[(6)] ، وليس هنا ما يصلح للتعليل غيره ، والثانى أن لايتعرض له لكن المعترض ينقض ويعارض ، وفى الحقيقة فهو سواء فى حق المناظر[(7)] ، وإنما يختلف فى ترتيب المناظرة ، وهو يعود إلى الجمع والفرق بما بين الأصل والفرع من الصفات ، وقوله « دلالة عليها » يريد به التأثير [[(8)]الذى هو وجود الوصف حيث وجد الحكم ، فإن عَدَمَ التأثير[(8)]] عندهم وجودُ الحكم بلا وَصْفٍ ولا علة أخرى ،

---

(١) فى ا « وإن كان يختلف فى التأثير » .
(٢) فى ا « الداعى » .
(٣) فى ب « ودونه » تحريف .
(٤) فى ا « الذى يعلم إبقاء ــ إلخ » .
(٥) فى ا « المشبهى » .
(٦) فى ا « مطردا » .
(٧) فى ا ، د « فى حق المناظرة » .
(٨) ساقط من ا .

كأنه استغنى عنه ، وقوله « دلالة على صحتها » يريد به السلامة عن النقض والفرق وجعل الأول دليلا عليها ، لأن العلة المؤثرة فى الحكم لا بُدَّ أن تكون معه حيث ما كان ، فهذا أولى ما يُعْرف به .

ثم قال القاضى [وأبو الطيب[١]] : فأما إذا نازعه الخصمُ فى وصف علته وامتنع من تسليمه ففسَّره بما يوافقهُ و يسلمه له ، وكان اللفظُ محتملا لما فسره به قُبِلَ منه ، كما لو قال : الحج لا يسقط بالموت لأنه فعلٌ تدخله النيابة [وقد استقر عليه حَالَ الحياة فلا يسقط بالموت ، كالدَّيْن ، فقيل له : لا يثبت لأنه تدخله النيابة][٢] لأنه يقع عن الحاج عندنا ، فقال : أردت به أنه يأمره بفعله ، ويقصدُ المأمورُ فعلَه للآمر .

قلت : فقد فرقوا بين نقض العلة[٣] الذى هو معارضة ، وبين المنع ، والذى ذكره أبو محمد فى جَدَله أن له أن يفسِّر كلامه فى جواب النقض بما يوافق الظاهر وبما[٤] يخالفه ، وإن كان النقضُ لمقدمة قياس الاستدلال الكلى[٥] .

[شيخنا] فصل

تلخيص هذا الباب أن الفرع إذا قيس[٦] على أصلٍ فإما أن يُعْلم تأثير ذلك الوصف فى الحكم الذى فى الأصل بنصّ كتاب أو سنة[٧] أو إجماع أو غير ذلك .

أما الأول فلا خلاف فيه عند القياسيين ، وإنما الخلاف هل دليلٌ لغويٌّ مفهومٌ من اللفظ ، أو موقوفٌ على دليل القياس ؟ .

(١) ليس فى ا

(٢) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا ، والكلام يقتضيه لا محالة .

(٣) فى ا « بعض العلة » تحريف .

(٤) فى ا « وإنما يخالفه » تصحيف .

(٥) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٦) فى ب « إذا فتش » تحريف .

(٧) فى ب « أو بنية » تحريف .

وإن عُلم تأثير الوصف فى حكم الأصل بالاستنباط ، وكان الوصف مناسبا ؛ فإما أن يُعْلم تأثيره فى غير الأصل بنصّ أو إجماع أولا يُعلم له تأثير فى غير الأصل ،فالأوّل هو المناسب المؤثر والملائم ، والثانى هو الغريب، ولأصحابنا فىهذا الباب ثلاثة أقوال، أحدها : القول بالجميع كما قرره أبو محمد المقدسى وأبو محمد البغدادى ، والثانى[١] نفىُ القول بالغريب ، كما ذكره أبو الخطاب فى موضع ، الثالث عدمُ بالجميع ، كما قاله ابن حامد ، وعلى هذا يتبين لك أن أبامحمد والغزالى قبله يُدْخلان فىقسم المستنبط المناسِبَ المؤثِّرَ والمنصوصَ المناسب المؤثر ، وهو غلط ، فإن الأول فيه قياسان ، وهذا فيه قياس واحد ، وحقيقة الأمر أن المثبَتَ بالقياس إن كان هو الحكم فقط فهو المنصوص ، وإن كان الحكم وعلة الأصل[٢] فهو المؤثر ، وأما الغريب فإثبات بمجرد المناسبة غير المؤثرة ، وحقيقةُ الأمر فى المؤثِّر أنه قياسٌ لهذا الوصف على ذلك الوصف فى علته ، فهو إثبات للعلة بالقياس ،وعلى هذا فلايشترط فى المؤثر أن يكون مناسبا ، وأبو محمد جَعَله من قسم المناسِب ، ونظيرُ هذا تعليقُ الحكم بالوصفالمشتق: هل يشترط فيه المناسبة ؟ على وجهين ، وكلام القاضى والعرافيين يقتضى أنهم لا يحتجون بالمناسب الغريب[٣] ويحتجون بالمؤثر مناسبا كان أو غير مناسب ، وَلهم فى الدَّوَرَان خلافٌ ، وجميعُ أدلتهم[٤] تقتضى هذا ، فصار المؤثر المناسب لم يخالف فيه إلا ابن حامد ، وأما المؤثر غير المناسب أو المناسب غير المؤثر ففيهما ثلاثة أوجه، وقال ابن عقيل : الذى لا شبه له هو الذى يقول الفقهاء لا تأثير له ، ويقول الخراسانيون : الإخالة له ،فجعل المؤثر هو المحل .

مسألة : إذا اجمعت الأمة على حكم جاز القياسُ عليهوإن لم يكن فيهنص ، فى قول الجمهور ، قاله ابن برهان ، وقال بعض أصحابنا : لايجوز .

---

(١) فى ب « والشافعى » تحريف .
(٢) فى ب « وعلته الأصل » .
(٣) فى ب « بمناسب الغريب » .
(٤) فى ب « وجميعهم أولهم » .

مسألة : إذا كان الأصل المجمع عليه لم يجمع على تعليله ، بل علّله البعض، واختلف مَنْ علَّله فمنهم من علل بعلةٍ وعلل بعضهم بأخرى ، فهل إذا فسدت إحداهما يدلُّ على صحة الأخرى ؟ ذكر أبو الخطاب فيه مذهبين، أحدهما : لا يدل، وهو ظاهر قول الجوينى، والثانى : يدل ، لأنها إذا فسدت مع كون القياس والتعليل هو الأصل ، والتعبد بخلافه ، يلزمُ منه تعينُ الأخرى ، والأول اختيار أبى الخطاب فيما ذكره المقدسى .

مسألة : وشهادة الأصول طريقٌ فى إثبات العلة، كقولنافى الخيل: لا تجب الزكاة فى ذكورها ، فلا تجب فى إناثها ، والدليل عليه بقيةُ الأصول من الحيوانات ، نفياً وإثباتا ، ذكره أصحابنا ، وعلل أبو الخطاب بأنه يشبه الطَّرْد والعكس ، وحكى عن الشافعية وجهين .

مسألة : إذا قلنا بأن العلة تتخصص ، فنقضت على[1] المستدل ، لزمه أن يبين المخصص ، وأنه لم يوجد[2] فى الفرع ، ذكره أبو الخطاب فى مسألة التخصيص، وحكى شيخنا فى الجدل قولا آخر أنه لا يلزمه ذلك .

[شيخنا] فصل

فأما إذا أفسد[3] أحد المتناظرين علَّة خصمه لم يكن دليلاً على صحة علَّتــه ، إذا كان من الفقهاء مَنْ يعلل بغير علتيهما ، كمسألة لربا ، إلا أن ذلك يكون طريقا فى إبطال مذهب خصمه ، وإلزامه تصحيح علته .

مسألة : يجوز جعل صفة الإجماع والاختلاف علة ، كقولنا فى المتولِّد بين الظباء والغنم[4] : متولد من أصلين تجب الزكاة فى أحدهما بالإجماع ، فوجبت فيه ،

---

(١) فى ا « عليه المستدل » وربما قرئت « علة المستدل » .

(٢) فى ب « لم يؤخذ » .

(٣) فى ب « إذ ذ صل — إلخ » .

(٤) فى ب « بين الظى والعلم » تحريف .

كالمتولِّد بين السائمة والمعلوفة ، وكقول الحنفية : مختلَف فى إباحة لحمه فطَهُر جلده بالدباغ ، كالسبع ، وهذا قول الأكثرين ،وقال بعض العلماء :لايجوز ، لأن الاتفاق والخلاف حادث بعد الأحكام .

وهذا هو الذى ذكره القاضى فى خلافه فى ضمن مسألة النبيذ .

فصل

قال القاضيان أبو يعلى وأبو الطيب فى العلة المنصوص عليها صريحا أو إيماء : إذا دل كلامُ صاحب الشريعة على علة الحكم ، فإن كان وصفا مُطَّردا فهو كمال العلة ، وإن انتقَضَ وجب ضمّ وصفٍ آخر إليه ، وعُلم أن صاحب الشرع لم ينصّ على كمال العلة ، وإنما نص على بعضها ، ووكَلَ الثانى إلى اجتهاد أهل العلم .

وهذا دليلٌ من كلامهما على أن العلة المنصوصَ عليها يُبْطلها النقض أيضاً ، وقد صَرَّحا بذلك فى أثناء المسألة[١] .

[[٢] وذكر القاضى فى ضمن مسألة قتل الراهب أن تعليل النبى يجوز تخصيصه[٢]] وذكر القاضى فيها قولين كما ذكر أبو الخطاب ، وذكر أبو الخطاب أن من قال بإبطال المستنبطة بالنقض لهم فى المنصوصة وجهان ، أحدهما كما ذكرنا ، والثانى أنها لاتبطل بالتخصيص ، بخلاف المستنبطة .

وأبو محمد البغدادى إنما حكى الوجهين فى العلة المستنبطة ، فأما المنصوصة فلا تنتقض ، وأجاب عن النقض بأجوبة ، أحدها : منع وجوب الاطراد بعد دلالة صحتها ، والثانى منعه فى المنصوصة ، والثالث تسليمه لكن إذا كان التخلف لغير عارض ، وهل يجب على المستدلّ بيان المعارض ؟ على مذهبين ، ذكر القاضى بخطه

---

(١) فى ب « إثبات المسألة » .

(٢) هذا الكلام ساقط من ا .

فى التعليل على آخر العدة إذا قلنا لا يحتجُّ بالعلّة المقصورة فهل يحكم ببطلانها أو تجعل المتعدية أولى منها ؟ يحتمل وجهين .

مسألة ـ قال أبو الخطاب : يجوز عند أصحابنا أن يكون الحكم علة لحكم آخر ، كقولنا : مَنْ صح طلاقُه صح ظِهاره ، وقال بعض المتأخرين : لا يجوز أن يكون علة ، و إنما هو قياسُ دلالةٍ لا علة فيه، وعلل أبو الخطاب بأن علل الشارع أمارات ، وهذه ـ والله أعلم ـ منازعة فى عبارة ، وهذا القول الثانى اختيار ابن عقيل فيما يغلب على ظنى ، وفخر الدين ابن المنى [والمتأخرين ، فلينظر] .

مسألة ـ يجوز القياسُ فيما لم ينصَّ على حكمه [أصلا] كقياس لفظ الحرام على الظهار ، وقال بعض المتكلمين : لا يجوز القياسُ إلا فيما نص على حكمه فى الجملة ، وقال : لولا النصُّ على ميراث الإخوة فى الجملة لم أجوز إثبات مشاركتهم مع الجد [بالمقايسة(١)] هذا قول أبى هاشم .

مسألة ـ لا يصح التعليلُ بعلة قاصرة على محل النص ، عند أكثر أصحابنا والحنفية ، خلافا للشافعى وأبى الخطاب والمالكية ، ووافقنا بعض الشافعية ، وعندى أنها علة صحيحة ، وقد ثبت ذلك مذهبا لأحمد حيث علل فى النقدين فى رواية عنه بالثمنية ، وكونه علَّل بالوزن فى الرواية المشهورة فلدليل اقتضى ذلك ولا يلزم منه فسادُ القاصرة ، واختيار أبى الخطاب كاختيار المقدسى ، وذكر أبو الخطاب فى موضع آخر أن الجميع رجَّحوا المتعدِّية ، ذكره فى مسألة جعل المعلول علة ، وهذا فى المستنبطه ، فأما القاصرة المنصوصة فيجوز التعليل بها وفاقا ذكره أبو الخطاب ، مع أن تعليل أحمد بالقاصرة فى مثل نهيه أن يبيع الرجلُ على بيع أخيه كثير جدا ، بل هو من أكثر القائلين بذلك ، وذكر القاضى فى ضمن مسألة العلة القاصرة أن العلة القاصرة لا تفيد الحكم فلا تعتبر فنقض علته بالعلة المنصوصة ، فقال : وأما العلة المنصوص عليها فيحمل الأمر فيها على أنها بيانٌ لعلة المصلحة التى لأجلها

---

(١) هذه الكلمة ساقطة من ا .

أبيح أو حُظر ، وعِلَلُ المصالح لا تعلم بالاستخراج ، وإنما تعلم بالتوقيف ، وكلامُنَا فى العلة التى تستخرج من علل الأحكام وليست بمتعدِّية ، فقد فرق القاضى بين علل المصالح وعلل الأحكام ، وكأنه أراد بعلل المصالح الحكم ، وهذا يقتضى أنه لا يقول بالمناسب الغريب ، وقد لا يثبت القياس فى الأسباب بالحكم ، ثم أعاد هذا المعنى و بَسطَ القول فى هذه المسألة .

مسألة : لايجوز تخصيص العلة المستنبطة ، وتخصيصها نقضٌ لها ، نص عليه واختلف فيه أصحابنا على وجهين ، ذكرهما أبو إسحاق ابن شاقلا فى شرح الخرق ، وذكرهما الخرزى وأبو حفص البرمكى ، أحدهما : كالمنصوص ، اختاره القاضى وأبو الحسن[1] بن الخرزى ، وبه قال المالكية ، وأكثر الشافعية ، وجماعة من المتكلمين، وبعض الحنفية ، وذكر القاضى كلام أحمد الدالَّ على منع تخصيص العلةمن قوله : القياسُ أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله فى كل أحواله ـ إلى آخره .

[قال شيخنا] : وفيه نظر ، فإنه ذكَرَ هذا أنه إحدى الروايتين فى مسألة قياس الشَّبه ، مع أن التخصيص لا يَمْنَع أن يكون الفرع مثل الأصل فى كل أحواله ، إذا جبر النقض بالفرق ، ثم ذكر أن أبا إسحاق حكى فيهـا وجهين ، قال : وقول أحمد « القياس يقتضى أن لايجوز شراء أرضِ السواد لأنه لايجوز بَيْعُها » ليس بموجب لتخصيص العلة ، لأن تخصيص العلة لا يمنع من جَرَيَانها فى حكم خاص ، وما ذكره أحمد إنما هو اعتراض النص على قياس الأصول فى الحكم العام ، وقد يترك قياس الأصول للخبر .

قلت : هذا أحد الأقوال الخمسة ، والثانى : يجوز تخصيصها ، ذكره أبو إسحاق ابن شاقلا [عن بعض أصحابنا] وقال القاضى فى مقدمة المجرد : وهذا ظاهر كلامه فى كثير من المواضع ، ولم يذكر غيره ، واختاره أبو الخطاب [[2] وقد ذكر الشيخ هنا وغيره أن أحمد نصَّ على امتناع تخصيصها .

---

(١) فى د « والخرزى » بدون ذكر الكنية ، وفى ب « وأبو الحسين الجزرى »
(٢) مابين هذين المعقوفين متأخر فى د عما يليه.

قلت : وقد ذكر القاضى فى مقدمة المجرد أن القول بجواز تخصيصها هو ظاهر كلام أحمد فى كثير من المواضع .

قلت : فصارت على روايتين منصوصتين[١]]ولفظه : هى صحيحة[٢] حجة فيما عدا المخصوص ، وبه قالت الحنفية ، وبعض الشافعية ، ومالك ، كذا قال أصحابنا ، وأبو الطيب ، وأنكر عبدُ الوهاب صحَّةَ هذا عنهم ، وحكى ابن برهان عن الشافعى نفسه والمتقدمين من الحنفية كالأول ، ونَصَره ، وقال أبو الخطاب : كلام أحمد يحتمل القولين معاً .

[قال شيخنا] : تلخيص قول أبى الخطاب فى تخصيص العلة أنه لا يجوز تخصيصها إلا بدليل شرعى يدلُّ على موضع التخصيص ، وسواء كان المخصِّص نصا أو غير نص ، وهذا يقتضى جواز تخصيصها وإن لم يَبِنْ فى صورة التخصيص مانع يقتضى استثناء تلك الصورة من مواضع العلة ، فهو يخصها بعموم الأدلة لا بخصوص العلل ، وقال : إن مدعى العلة يحتاج إلى تبيين ما يدلّ عليها فى الأصل ، ويبين أن الموضع الذى يخص دلَّت عليه دلالة صحيحة منعت من تعليقه على العلة ، فأما إذا لم يبين ذلك ووُجدت علته مع عدم حكمها فهى منتقضة فاسدة ، وكلامه فى المسألة يقتضى أنها تخصُّ ، لا أن العلة مانعة ، لكن يكفى فى صحتها وجود الحكم معها فى الأغلب ، كما يكفى فى صحة الدليل وجودُ مدلوله فى الأغلب ، وجعل عمدة قوله إن العلة أمارة ، والأمارة لا يجب وجود حكمها معها على كل حال ، وإن كان ترك الدليل والعلة لايجوز إلا لموجب .

وهذا القول عندى خطأ ، وهو قول من أبَى تخصيصَ العلة ، فأما جواز تخصيص المانع فلا ينبغى أن يشك فيه ، والخلاف فيه لفظى اصطلاحى واختار أبو محمد أنه يجوز تخصيص المنصوصة بالدليل مطلقاً كاللفظ ، وأما المستنبطة فلايجوز تخصيصها إلا لفوات شرطٍ أو وجود مانعٍ أو ما علم أنه مستثنى تعبُّداً ، وهل على المستدلِّ أن يحترز فى الاصطلاح ؟ اختار استحسان ذلك فى الشرط دون المانع ، لأن

---

(١) متأخر فى د عما يليه (٢) فى ا ، ب « هى حجة »

الشرط أمر وجودىّ فيصير فى هذا ثلاثة أقوال ، واختيار أبى محمد البغدادى اشتراط الاطِّراد إلا فى المنصوصة أو فيما استثنى عن القواعد كالمُصَرّاة والعاقلة .

[قال شيخنا] : الذى يظهر فى تخصيص العلة أن تخصيصها يدل على فسادها ، إلا أن يكون لعلة مانعة ، فإنه إذا كان لعلة مانعة فهذا فى الحقيقة ليس تخصيصاً ، وإنما عدمُ المانع شرطٌ فى حكمها ، فإن كان التخصيص بدليل ولم يظهر بين صورة التخصيص وبين غيره فرقٌ مؤثر : فإن كانت العلة مستنبطةً بطلت ، وكان قيامُ الدليل على انتفاء الحكم عنها دليلا على فسادها ، وإن كانت العله منصوصة وجب العمل بمقتضى عمومها[1] إلا فى كل موضع يُعْلم أنه مستثنى بمعنى النص الآخر .

وحاصلُه أن التخصيص بغير علة مانعٌ مبطل لكونها علة ، وإذا تعارض نص الأصل المعلَّل ونص النقض وهو مُعَلَّل فلا كلام ، وإن لم يكن معلَّلاً بقى التردُّدُ فى الفرع : هل هو فى معنى الأصل أو هو فى معنى النقض ؟ وقد علم تبعهُ للأصل دون النقض .

وتلخيصُه أن العلة لا تُخَصُّ إلا لعلة[2] كما أن الدليل لا يخص إلا بدليل ، فإن كانت مستنبطةً فلابدَّ من بيان العلة المخصِّصة ، وإن كانت العله منصوصة كفى بيان دليل مخصص ، فهذا لمن تأمَّلَ حقيقة الأمر .

وأخْصَر منه أن العلة المستنبطةَ لا يجوز تخصيصُها إلا لعلة مانعة،وأما المنصوصةُ فيجوز تخصيصها لعله مانعة ، أو دليلٍ[3] مخصِّص ، وهذا فى الحقيقة قولُ المتقدمين الذين مَنَعُوا تخصيص العلة .

وقال القاضى فى كتاب القولين : هل يجوز تخصيص العلة الشرعية ؟ وهو أن

---

(١) فى ا بمقتضاها » .
(٢) فى ب « إلا بعلة » .
(٣) فى ا « ولدليل مخصص » .

تُوجَدَ العلةُ ولا حكم ؟ قال شيخنا أبو عبد الله : لايجوز ، ومتى دخَلَها التخصيصُ لم تكن علة ، وقد أومأ إليه أحمد فى رواية الحسين بن حسان ، فقال : القياسُ أن يقاسَ الشىء على الشىء إذا كان مثلَه فى كل أحواله ، فأما إذا أشبهه فى حالٍ وخالفه فى حال فهذا خطأ ، قال: ومن أصحابنا من قال : يجوز تخصيصها ، فيكون دلالة على الحكم فى عين دون عين ، قال : وهو المذهب[1] الصحيح ، ومسائل أصحابنا تدلُّ عليه ، قال فى رواية بكر بن محمد فى المذى : يغسل ذكَرَه ، كما جاء فى الأثر ، ولو كان القياس لكان يغسل موضع المذى ، وإنما هو الاتباع ، قال : فقد بَيَّن أن القياس كان يقتضى غَسْلَ نفس الموضع ، ولكن ترك القياس فى ذلك لدليل أوْلىٰ منه ، وهو حديث على ، إذا كان من مذهبه جوازُ ترك القياس لدليلٍ أقوَى منه جاز تخصيصُه فى موضعٍ لدليل ، وذكر نصَّه فى رواية أبى طالب والمروذى فى أموال الكُفَّار ، وفى أرض السواد ، لثقته فى قول الصحابى ، قال : ومن أصحابنا من مَنَع تخصيص العلة ، فقوله يُفْضِى إلى ترك قول أحمد فى المسائل التى ترك القياس فيها[2] .

[شيخنا] : فصل

القائلون بتخصيص العله لا تفسد العلة بالنقض عندهم ، إذا كان التخصيص بدليلٍ ،فأما المانعون من تخصيصها فالنقضُ مفسدٌ للعلة عندهم، ثم تارة يكون التعليلُ لجنس الحكم فيكون كالحد ، وتارة لعين الحكم[3] : فإن كانت لإلحاق الحكم انتقضت بأعيان المسائل ، وإن كان التعليل لإثبات حكمٍ مجمل لم ينتقض إلا بالنفى المجمل[4] وإن كان التعليل لنفى مجمل انتقض بإثباتٍ مجمل ، أو مُفصَّل ، وإن كان

---

(١) فى ا « وهذا المذهب صحيح » .
(٢) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٣) فى ب « لغير الحكم » تحريف .
(٤) فى ب » إلا بنفى مجمل » .

التعليلُ لإثبات مفصــل انتقض بالنفى المجمل ، و إن كان لنفى مفصَّل لم ينتقض بنفى مجمل

[شيخنا] فصــل

إذا كان التعليل لجواز الحــكم لم ينتقض بأعيان المسائل كقولنا فى مال الصبى : حر مسلم فجاز أن تجب الزكاة فى ماله كالبالغ ، فلا ينتقض بغير الزكَوىّ ، وإذا كان التعليل للنوع لم ينتقض بعين مسألةٍ ، كقولنا فى لحم الإبل[1] : نوع عبادة تفسد بالحدث فتفسد بالأكل كالصلاة ، فلا ينتقض بالطَّوَاف فإنه يفسدُ بالحدث ولا يفسد بالأكل ، لأن الطوافَ بعضُ النوع .

وعندى فى هذا نظر ، لأن التعليل إن كان لــكل نوع انتقض ، وإن كان لمطلق النوع لم يلزم دخولُ الفرع فيه ، بل يكفى[2] الأصل وحده ، إلا أن يقال : إن مقصودَهُ إثبات الحــكم فى نوع آخر .

[شيخنا] : مَسْــأَلَة : فى جواز تعليل الحــكم بعلَلٍ ، ذكر ابنُ عقيلٍ فى مسألة تعليل الحــكم الشرعىّ بعلتين ــ لما أُورِدَ عليه أنه لا يجتمع[3] مؤثران على أثر واحد كقادرَيْن وفاعِلَيْن ، فقال : وأما ماذكرتَ من استقلالها بالحــكم وأن ذلك يحيل مساعدة علة أخرى مستقــلة بالحــكم كالمقدورِ بين قادرين فما تنــكر أن تــكون عند انفرادها تستقل، ثم إذا انضمَّ إليها غيرها صارتا جميعاً فى جَلب الحــكم كوصْفَيْنِ لعلة واحدة فى التساعد[4] وهذا صحيح ، فإنها مجعولة تــكون عله فى زمانٍ دون زمانٍ ، وإذا كانت مجعولةً لم يستبعد أن يقول : حرمت الاستمتاع بهذه المرأة الحائض لأجل الحيض ، فإذا أحرمَتْ حرمْتُ الاستمتاع[5] بهذين الأمرين جميعاً : الحيضِ والإحرام ، والمقدورُ بين قادرين ليس هو بالجَعْل والوضع ، بل مَنْ أحاله

---

(١) يعنى فى إيجاب الوضوء من أكل لحم الإبل .   (٢) فى ب « بل يلقى الأصل » .
(٣) فى ا « أنه يجتمع مؤثران ــ إلخ » سهو
(٤) فى ب « فى الشاهد » .   (٥) فى ب « المتعة » .

جَعَله ممتنعا لمعنًى يعود إلى نفسه[١] وذاته .

قلت : وهو فى المعنى قول مَنْ يمنع التعليلَ بعلتين ، والخلاف فى ذلك لَفْظِىٌّ قريب ، فإن أحداً لا يمنع قيامَ وصفين كلٌّ منهما لو انفرد لاستقلّ[٢] بالحكم ، لكن نقول : هل[٣] الحكم مضاف إليهما أم إلى كل منهما أو فى المحل حكمان ؟ وكلام أحمد فى خنزير ميت وغيره يقتضى التعليل بعلتين[٤] واختيار أبى محمد يجوز تعليله بعلتين مؤثِّرتين،أى منصوصتين أو مجمع عليهما أو إحداهما كذلك ، ولا يجوز بمستنبطتين ، وهذا قول الغزالى فيما أظن ، وابن الخطيب ، قال : والعكس عندنا يجب إذا كانت العلة واحدةً ، وأما مع تعددها فلا يجب .

قلت : وقول أبى بكر عبد العزيز فى مسألة الأحداث إذا نوى أحَدَها[٥] يقتضى أنه يجتمع فى المحل الواحد حكما العلتين ، فيصير للأصحاب فيها أربعةُ أقوالٍ ، أحدها : تعليل الواحد المعين بعلتين مطلقاً ، والثانى التفصيل ، والثالث أن يجتمع فى المحلِّ الواحد حكماها معاً ، ومن قال هذا قال بالعلَّتين ، والرابع أن العلتين إذا اجتمعَتَا كانتا كوصفين فهما هناك علة ، وفى غير ذلك المحل علتان ، وهذا مجموعُ ما يقال فى هذه المسألة .

قال أبو الخطاب فى تعليل حكم الأصل بعلتين : إن لم تكن واحدة من العلتين هى الدليل على حكم الأصل ، بل كان الدليل عليه نصا أو إجماعا[٦] جاز أن يصحَّا[٧] جميعا ، وأما إن كانت إحداهما دليلاً على حكم الأصل دون الأخرى ــ مثل قولنا

(١) فى ب « يعود إليه نفسه » .
(٢) فى ب « لا يستقل بالحكم » تحريف .
(٣) كلمة « هل » ساقطة من ا .
(٤) فى ا « وكلام أحمد فى خبر بريرة وغيره يقتضى التعليل بعلتين » .
(٥) كلمة « أحدها » ليست فى ا .
(٦) فى ا ، ب « نص أو إجماع » وفصيح العربية يأباه .
(٧) فى ا ، ب « أن يصحان » .

فى الطَّلاق قبل النكاح : إنه لا ينعقد ، لأن من لا ينفذ له طلاق المباشرة لا ينعقد له صفة الطلاق كالصبى ، فيقول الحنفى : العلة فى الصبى أنه غير مكلف ، فيقول الحنبلى : أنا أقول بالعلتين ــ اختلف الناس فى ذلك ، فقال بعضهم :يجوز تعليل حكم الأصل بالعلة التى تدل ، وهو أشبه بأصولنا ، وقال بعضهم : لا يجوز تصحيحُ العلة التى لم يثبت بها حكم الأصل .

قلت : على هذا ينبنى القياس على فرع ثبت بالقياس بعلةٍ غير علته ، وقد تقدم أن لأصحابنا فيه قولين .

وقال القاضى فى مقدمة المجرد : إذا انتزعت علتان من أصلين مختلفين ، وكانت أحكامهما متضادَّةً فى الفروع ، فإنه لا يجوز القولُ بهما ، بل يقال بإحداهما ، فإن كانت العلتان غير متناقضتين[١] ولا حصل إجماع على امتناع القول بهما ، جاز القولُ بهما معا .

قلت : تخصيصه من أصلين مختلفين دليلٌ على أن الأصل الواحد ليس كذلك[٢] .

مسألة ــ يصح أن تكون العلة وصفا عَدَميًّا ، [نَفْيَ صفةٍ[٣]] ، وبه قالت الشافعية ، ذكره ابن برهان ، وحكى عن الحنفية أنه لا يصح ، ثم ذكر فيه ابن برهان فصلاً شرطه بعد القول فى الطَّرْد والعكس ، وحكى أبو الخطاب عن بعض الشافعية أنه لا يصح ، وفى ضمن كلام أبى الخطاب أنه يجوز أن يكون منصوصاً عليه بلا تردد ، وفى كلامه ما يقتضى أن الخلاف فى تعليل إيجاب الحكم .

[شيخنا] : فصل

أما تعليل الحكم العدمى بالعَدَم فذكر بعضُهُمْ أنه لا خلاف فيه ، وكذلك

---

(١) فى ا « غير متنافيتين » .

(٢) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » . (٣) ساقطة من د

ينبغى أن يكون ، فإن الحكم ينتفى لانتفاء مقتضيه أكثر مما ينتفى لوجود مُنَافِيهِ ، وأما تعليل الحكم الثبوتى به فالعلل ثلاثة أقسام ، أحدها المعرف[1] ، وهو : مايعتبر فيه أن يكون دليلاً على الحكم فقط ، فهذا لا رَيْبَ أنه يكون عَدَماً ، فإن العدم يدلُّ[2] على الوجود كثيرا ، وعلى هذا فيجوز فى قياس الدلالة والشَّبَه أن يكون العدمُ علةً ، والثانى الموجد ، فهذا لا يقول أحد إن العدَمَ يوجِدُ وجوداً ، لكن قد اختلف : هل يكون شرطاً للعلة أو جزءا منها ؟ وهو مبنى على العلة الكاملة والمقتضِيَة ، وحيث أضيف الأثر[3] إلى عدم أمر فلا يستلزمه وجودُ شىء ، فإن الشىء إذا احتاج إلى أمرٍ ولم يحصل فعدمُ حصول المحتاج إليه سببٌ لضرر المحتاج فيه ، والثالث : الداعى ، فهذا محل الاختلاف ، وهى العلل الشرعية ونحوها ، والصواب أن العدم المخصوص يجوز أن يكون داعياً إلى أمرٍ وجودىّ ، كما أن عدمَ فعل الواجبات داعٍ إلى العقوبة ؛ فإن عدمَ الإيمان سببٌ لعذابٍ عظيمٍ ، أما العدمُ المُطْلق فلا ، ولا يقال مثل هذا فى الوجود ، فإن الوجود المطلق قد يكون داعيا ، وحينئذٍ فقد صحَّ قولُ أصحابنا : إن العلة يصحُّ فى الجملة أن تكون وصفاً عدميا ، لأن هذا يصح فى بعض المواضع ، والمخالف إن لم يدَّع السلبَ العامَّ فلا نزاع بيننا ، و إن ادَّعاه انتقض قوله ولو بصورةٍ ، والمسألة متعلِّقة بشعب كثيرة وتحقيقُها حسن .

وقال ابن عقيل : وكل علة حادثة فهى تغير المعلولَ عما كان عليه ، ولذلك قيل للدلالة التى فى الفقه[4] علة ، لأنها تغير معنى الحكم عما كان عليه ، لأنها أظهرته بعد أن لم يكن ظاهرا[5] ، ولذلك لم يجز أن يكون المعدومُ الذى لم يوجد علة ، لأنه لم يكن شيئا قبل وجوده ، فيطلق عليه التغير بوجوده ، بل وجودُه هو هو على مذهب أهل السنة .

---

(١) فى ا ، د « المعروف » .

(٢) فى ب ، د « قد يدل » .

(٣) فى ا « أضيف الأمر » .

(٤) كلمة « الفقه » ليست فى ا .

(٥) فى ا « بعد أن كان لم يكن ظاهراً » .

[شيخنا] : فصل

عدم التأثير في قياس الدلالة يجب أن لا يؤثر ، لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول ، ذكره أبو الخطاب في مسألة عدالة الشهود من الانتصار ومسألة النكاح بلفظ الهبة ، وهو معنى قول طائفةٍ من العلماء في الجواب عن عدم التأثير : إنَّ هذا لتقريب الفرع من الأصل وتقوية شبهه به ، فإن الوصف تارة يكون لتصحيح العلة ، وتارة لتقريب الشَّبه ، إلا أن هذا قد يكون في قياس العلة : بأن يكون للحكم علتان ، فهنا مسألتان ، والقاضي يعتبره كثيرا ، في مسائل التعليق[1] منها في مسألة إزالة النجاسة ، لما قالت الحنفية: مائعٌ طاهرٌ مزيلٌ للعين فجاز إزالة[2] النجاسة به كالماء ، فقال : قولكم « مائع » لا تأثير له ، لأن المائع والجامدَ سواء عندكم ، وفي هذا[3] أيضاً اعتبار عدم التأثير على أصل المخالف ، وقالوا أيضا في مسألة النية : طهارةٌ بالماء فلا تفتقر إلى النية كالإزالة ، فقال : قوله « بالماء » لا تأثير له في الأصل ، إذ لا فَرْقَ بين أن تكون بالماء أو بالمائع أو الجامد ، وقالوا في مسألة التَّسْمية : سببٌ يتوصَّل به إلى الصلاة فأشبه سَتْر العَوْرة ، فقال : لا تأثير لهذا عنده ، فإنا لا نتوصَّلُ إلى الصلاة بما لا ذِكْرَ فيه كالصوم والحج والزكاة .

[شيخنا] : فصل

عدمُ التأثير في الحكم مثل قولنا في مسألة تخليل الخمر : مائع لا يطهر بالكثرة ، فلا يَطْهُر بالصنعة كالدهن واللَّبن ، فيقول المخالف : قولك « لا يطهر بالصنعة » لا أثر له في الأصل ، فإنه لا يَطْهُر بالصنعة ولا بغيرها .

---

(١) في ب « في مسائل في التعليق » ولعل أصله على هذا « في مسائل من التعليق » .

(٢) في ب « فكان إزالة النجاسة ـ إلخ » .

(٣) كلمة « وفي هذا » ليست في ا ، والكلام محتاج إليها .

قال القاضي : التأثير يعتبر فى العلة دون الحكم ، وقولنا « فلم يَطْهُر بالصنعة » حكم العلة .

قلت : هذا ضعيف ، وذكر أبو الخطاب فيه مذهبين ، ومثّله [بهذا ، ومَثّله[1]] أيضا بقولنا : طهارة فلم تجز بالخل ، كالوضوء ، فيقال : قولك « بالخل » لا تأثير له ، فإنها تجوز بماء الورد ، وهذا المثال فيه نظر .

[شيخنا] : فصل

سؤال عدم التأثير إذا كان فى قياس العلة فهو مبنى على تعليل الحكم بعلتين ، فإن بين القائس أنه قد خلف العلة علةٌ أخرى فالقياس صحيح بلا تردد ، وإن كان الوصف الثانى[2] عند عدمها موجوداً فى صورتَىْ وجودها وعدمها أو مفارقاً لها فمن يجوز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين ـ وقد ذكروا فى ذلك خلافا إذا كان للحكم علة عامة ـ فهل يعلل بعضه بعلة خاصة ؟ ينبغى أن لا يرى هذا مفسداً للعلة ، وأصحابنا يقبلونه ويجوزون هذا وذاك ، والله أعلم ، لأن غالب الأقيسة المستعملة فى خلافهم لا يلتزمون فيها تصحيح العلة ، فلذلك يُقبل عدمُ التأثير ، ولا رَيْبَ أنه إذا لم يقُمْ دليلٌ[3] على صحة العلة فعدمُ التأثير دليلٌ على فسادها ، بخلاف ما لو انعكست وقد اطَّردت فإن ذلك دليل صحتها ، فيكون هذا السؤال قادحا فى علّة لم تثبت إلا بالدَّوَران ، وأبو محمدٍ البغداديُّ لا يقبل سؤال عدم التأثير بناء على تعليل الحكم بعلتين .

[شيخنا] : فصل

عدم التأثير ينبغى أن لا يرد على القياس النافى ، لأن انتفاء الحكم قد يكون

---

(١) ساقط من ا .
(٢) فى ب « الوصف الباقى » .
(٣) فى د « لم يتم دليل » .

لانتفاء علته ، أو جزئها ، أو لوجود مانع ، أو لفوات شرط ، فأسبابُ الانتفاء متعددة ، بخلاف سبب الثبوت ، وفى الحقيقة فأقْيِسَة النفى ترجع إلى قياس الدلالة [ولا تأثير له] على الصحيح فيه ، والقاضى كثيرا ما يُفسد الجمع والفرق بعدم التأثير فى النفى ، وهو ضعيف ، مثل أن يقال فى مسألة لبن الآدميّات : الفرقُ بين الحيَّة والميتة أن لبن الميتة نجس ، فيقول : لا تأثير لهذا ، فإن لبن الرجل والصيد طاهر ولا يجوز بيعه ، أو يقال : إنما لم يجز بيعُ الدمع والعَرَق لأنه لا منفعة فيه ، فيقول الوقف : وأم الولد فيه منفعة ولا يجوز بيعه ، فهذا كلام ضعيف ، فإن عدم الجواز له أسبابٌ ، وعدم التأثير إنما يصح إذا لم تَخْلُف العلّةَ علةٌ أخرى .

[شيخنا] فصل

العلة إذا كانت مؤثرةً فى محلِّها ، ولا تأثير لها فى بقية المواضع ، فقد قيل : إنه عديمة[1] التأثير ، فلا بد أن تكون مؤثرة مطلقا ، وقيل — وهو قول عبد الوهاب وغيره — إنه يكفى تأثيرها فى محلِّها[2] كقولهم فى الكلب : حيوان فكان طاهراً كالشاة ، تأثيره فى الحيوان إذا مات ، ولا تأثير له فى الجماد ، فإن الحياة تؤثِّر فى محل دون محل ، وقد قيل : إنه يكفى أن تؤثِّر فى بعض المواضع ، فهذه ثلاثة أقوال .

[شيخنا] فصل

التأثير من جهة التنبيه معتبر كالتأثير من جهة المخَالفة ، مثل قول بعضهم : شهادة على الولادة فوَجب أن لاتثبت[3] بشهادة امرأة واحدة كالمطلَّقة البائن إذا

(١) فى ا « عدمية التأثير » .
(٢) فى ا ، ب « فى أصلها » .
(٣) كلمة « ألا تثبت » ساقطة من ا .

ادَّعت الولادة [(١) وعند القائس لا فرق بين الولادة وغيرها ، لكن إثبات العدد في غير الولادة (١)] أوكدُ منه في الولادة ، فإذا ثبت اعتبارُ العدد في الولادة ففي غيرها أولىٰ ، لأن العرب تارةً تثبته باللفظ العام ، وتارة باللفظ الخاص .

فصل : [شيخنا]

في تعليق الحكم على مظنة الحكمة دون حقيقتها .

ويُسَمِّيه بعضُهم إقامة السبب مقام العلة ، وهذا منتشر في كلام الفقهاء غير منضبط ، فإنهم يذكرون (٢) هذا في مسألة الإيلاج بلا إنزال ، ومسألة النوم ، ومسألة السفر ، ومسألة البلوغ ، ومنهم من يذكره في مسألة مَسِّ النساء ، وهو أقسام .

الأول : أن تكون الحكمة التي هي العلّة خفيةً ، فهنا لا سبيل إلى تعليق الحكم بها ، فإنما يُعلق بسببها ، وهو نوعان :

أحدهما : أن يكون دليلاً عليها كالعَدَالة مع الصِّدق ، والأبوة في التملك ، والولاية [ودَرْء القَوَد (٣)] فهنا يعمل بدليل العلة مالم يُعَارِضه أقوى منه .

الثاني : أن يكون حصولُها معه ممكناً ، كالحدَثِ مع النوم ، والكذب أو الخطأ مع تهمة القرابة (٤) أو العداوة أو الصداقة ، وإقرار المريض .

القسم الثاني : أن تكون ظاهرةً في الجملة [لكن الحكم (٥)] لا يتعلّق بنوعها ، وإنما يتعلّق بمقدار مخصوص منها ، وهو غير منضبط ، فقدرها غير ظاهر ،

---

(١) سقط ما بين المعقوفين من ا .

(٢) في ا « يفكرون هذا » تحريف .

(٣) ساقط من ب .

(٤) في ب « مع نميمة القرابة » تحريف .

(٥) ساقط من ا .

ويمثلون فى هـذا بالمشقّة مع السفر ، والعقل مع البلوغ ، فإن العقل الذى يحصل به التـكليفُ غير منضبط لنا ، وكذلك المشقةُ التى يحصل معها الضرر .

القسم الثـالث : أن تـكون ظاهرةً منضبطة، لـكن قد تخفى، مثل الإيلاج مع الإنزال واللّمْس مع اللذة ، وهذا فيه نظر ، وقد اختلف فيه قبولا وردا ، ذكره طائفة من أصحابنا وغيرهم ، ورده أبو زيد ، واعتبرته المالـكية فى مسّ الذكر ومس النساء ، ولفظه : السببُ يُقَام مُقَام العلة إذا كان الغالب منه ذلك ، وكان التعلُّق بالعلّة يؤدى إلى حَرَج ، فأما إمسـاكُ الخمر إلى ثلاث وتحريم الخليطين والانتباذ فى الأوْعِيَة فقد يقال:هو من هذا القسم ، وقد يقال:هو من القسم الأول [لخفاء مبادىء الإسكار[1]] .

مَسْـأَلَة : ليس العكس شرطاً فى صحة العلة لجواز الحـكم بعلل ، وهذا قول أصحابنا ، ومقتضى كلام إمامنا ، وكذلك هو قول جمهور [الفقهاء و] الأصوليين ، وصرح أبو الخطاب وغيره بأن العلة إذا كانت منصوصة جاز تعلُّقها[2] بأخرى ، وقال بعض الأصوليين : لا يجوز تعليل الحـكم بعلتين أو أزْيَدَ ، وإليـه ذهب الجوينى وابن برهان ، وانتقد قول المالـكية[3] .

فَصْـل

وهذا إذا كان التعليل لنوع الحـكم ، لا لجنسه ، فأما إن كان التعليلُ لجنس الحـكم فالعكسُ شرطٌ ، مثالُ الأول قولنا : الردّةُ علة لإباحة الدَّم ، فهو صحيح ، وليس ينعكس، ومثالُ الثانى قولُنا : الردّةُ علة لجنس إباحة الدم ، فليس بصحيح ، لفَوَات العكس .

---

(١) ساقط من ب .

(٢) فى ا « تعقلها » .

(٣) فى ب « وقد قدمرا المالـكية » تحريف ، وفى د « ومتقدمو المالـكية » .

مسألة : انعقد الإجماع على أن القياسَ على أصل مجمع على علته باطل، وصورته أن نقول فى مسألة مسِّ الذكر : مسٌّ ذكره فوجب أن ينتقض طهره كما لو مسه وبال ، ونحو ذلك ، واختلفوا فى علة ذلك على طُرُقٍ ذكرَها ابنُ برهان[1] .

مسألة : يجوز الفرض فى بعض صُوَر المسألة المَسْؤُول[2] عنها ، عند عامة الأصوليين ، ومنع منه بعض العلماء ، وقد ذكر فيه أبو محمد مذاهب .

مسألة : قال القاضى : الاستدلال من طريق العكس صحيح ، كاستدلالنا على طَهَارة دَمِ السمك بأنه يؤكل بدمه ، لأنه لو كان نجساً لما أكل بدمه كسائر الحيوانات النجسة دماؤُها ، وكقولنا فى قراءة السورة فى الأُخْرَيَيْنِ : لو كانت سنة فيهما لسنَّ الجهرُ بالقراءة فيهما ، ألا ترى أن الأولَيَيْن لما سنَّ ذلك فيهما سنَّ الجهر بقراءتهما ، ونحو ذلك ، وحكى عن الشافعية أن ذلك لا يصح ، وكذلك ذكر أبو الخطاب فى أول كتاب القياس أن ذلك لا يسمى قياساً ، وقد سماه بعض الحنفية قياساً مجازاً ، والمشهور عنهم وعن الحنفية جوازُه ، ويسمى قياس العكس .

قال شيخنا : والاستدلالُ به قولُ المالكية فيما ذكره عبد الوهاب ، وحكى عن قوم من أهل العلم مَنْعه ، ومَنْعُه قول ابن الباقلانى ، وكل موضع يقاس فيه قياس العكس فإنه يمكن أن يُصَاغ [القياسُ[3]] صوغَ قياسِ الطَّرْد ، لكن لا يصرح بالحكم ، بل يذكر ما يدلُّ عليه ، وهو التسوية بين المحلين : محلِّ الحكم المطلوب إثباتُه ، ومحلٍّ آخر كسائر الأصول ، مثل أن يقال فى مسألة النية : طهارة ، فاستوى جامدُها ومائعُها فى النية كطهارة الخبث[4] ، لكن التسوية فى الأصل هى فى عدم النية وفى الفرع فى ثبوتها ، وقد ذكر أبو الخطاب هذا ، وذكر أن بعضهم يَقول : هذا قياس

---

(١) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٢) مكان كلمة « المسؤول » بياض فى ب .

(٣) كلمة « القياس » ساقطة من ا .

(٤) فى ا ، ب « الجنب » .

[فاسد[١]] لأن حكم الأصل ضدُّ حكم الفرع ، والمستدلّ يقول : قصدت التسوية بين الجامد والمائع إلى آخره .

قلت : وحقيقة هذا القياس هى التسوية بين المواضع فى الحكم المنصوص[٢]، وهو يُشْبِه قَلْبَ التسوية، وذكر معه أبو الخطاب ما إذا لم يصرح القائس بالحكم ، مثل أن يقول : آلة تقتل غالبا فأشبهت المحدَّد ، وجماعُ هذا أن الحكم تارةً يكون معيناً ، وتارة يكون مبهماً ، وتارة يكون الحكم قياساً يستلزم الحكم ، فيكون قياس الطرد يتضمن قياساً طرديا يتضمن الحكم فإنه يثبت بالقياس استواء الموضعين ثم يقيس أحدهما على الآخر فى ثبوت الحكم، ومثل هذا أن يكون الحكم الثابتُ فى الأصل يتعدَّى إلى الفرع بأصله لا بوصفه ، كقولهم فى مسألة الضم : مالانِ زكاتهما ربع العشر ، فوجب ضم أحدهما إلى الآخر كالصحاح والمكسرة[٣] فإن الضمَّ فى الأصل بالأجزاء وفى الفرع على أحد القولين بالقيمة ، وذكر أبو الخطاب أن هذا القياس يصححه هو وغيره فى مواضع .

مَسْأَلة : قال القاضى: الاستدلالُ بالتقسيم صحيح ، وهو أن يذكر أقساماً محصورة ، فيُبْطِلُ بالدليل جميعَها إلا واحداً ، فحينئذٍ يتعين من غير دليل يخصه بالصحة ، ولم يذكر فيه خلافا ، وكذلك ذكره ابنُ برهان من غير خلاف ، وقسَّمه إلى ما يجوز فى الظَّنِّيَّات وإلى ما يختص بالقطعيات .

مَسْأَلة : إذا قال المناظر : سَبَرْتُ وبحثت فلم أجد دليلا أو قسماً آخر، فإنه يقبل منه ذلك إذا كان فى مقام الفتوى والاجتهاد ، فأما المناظر فلا يقبل منه ذلك على خصمه ، بل يجب على خصمه إظهار ذلك إن كان عنده لتحصل الفائدة ولا يكون كاتماً للعلم وقاصداً للعناد ، فإذا لم يظهره دلَّ ظاهراً على عدمه [عنده[٤]] أيضا ، وهذا

---

(١) ساقط من د .　　(٢) فى د « المخصوص » .
(٣) فى ب « والمكسورة » .
(٤) كلمة « عنده » ساقطة من ا .

قول الأكثرين ، وذهب بعض الأصوليين - فيما ذكره الجوينى - إلى أنه لا يُقْبَل السَّبْر والتقسيم فى الظنيات ، وذكره أبو محمد عن البخاريِّينَ ، وضعف مذهبه [وفصَّل] فى ذلك .

مَسْألة : قال القاضى : يجوز الاستدلال بالقرائن ، وذكر له أمثلة ، قال : وبه قال المزنىّ ، وقال أكثر الشافعية : لا يجوز ، وقد قدمناها فى العمومات .

مَسْألة : فى التمسك[1] بالأَوْلىٰ ، ذكره القاضى ، وهو فى المعانى نظير الفَحْوَى فى الخطاب ، ومثَّل بأمثلة بعضُها منصوصٌ عن أحمد ، قال ابن برهان : وحقيقته وجودُ العلة مع زيادة وظُهورٍ ، وذَكَر أمثلته ، والتحقيقُ عندى أن الأَوْلَوِية[2] الواضحة التى يستوى فيها العالِمُ والعامىُّ هى تنبيه الخطاب كما سبق ، ولها حكم المنصوص كما سبق ، فأما الأولوية الخفية فكسائر الأَقْيِسَة كما قاله الشافعى فى مسألة السَّلَم الحالِّ وكفَّارة العَمْد ، وقد سبق .

مَسْألة : الطَّرْدُ والعكس دليل على صحة العلّة ، وبه قال أكثر الشافعية ، والمالكية ، والجرجانى ، وأبو سفيان السرخسى ، وحكيا[3] عن أبى الحسن الكرخى أنه ليس بدليل على ذلك ، قال ابن برهان : وبه قال ابن الباقلانى ، والغزالى ، وبعض أصحابنا وأصحاب أبى حنيفة ، والأول اختيار الجوينى .

مَسْألة : الطَّرْدُ وحده[4] ليس بدليل على صحة العلة ، فى قول أصحابنا ، وظاهرِ كلام إمامنا ، وبه قال ابن الباقلانى ، والجرجانى ، وأكثر الحنفية ، والسرخسى ، وأكثر الشافعية والمتكلمين ، خلافا لبعض الشافعية ، ولبعض الحنفية ، ومن الشافعية أبو بكر الصيرفى ، وقال الكرخى الحنفى : يجوزَ التمسك به جدلاً ،

---

(١) فى ا « فى التمثيل » .

(٢) كلمة « الأولوية » ساقطة من ا .

(٣) فى د « وحكينا » .

(٤) فى ا « الطردوجه » تصحيف .

ولا يجوز التعويل عليه عملا ، ولا الفتوى به ، وأنـكره ابن الباقلانى جدا .

مسألة : إذا ذكر فى العلّة وصفا لا أثر [له] فى الأصل لـكن يحترز به من النقض لم يجر ذلك بناء على التى[1] قبلها ، وذكر القاضى فى مقدمة المجرد ، فيما إذا أدْخَلَ فى العلة وصفا لا تأثير له فى الأصل لـكن يُحْترز به من النقض ، فهل يجوز ذلك ؟ على احتمالين ، وأجازه مَنْ جعل الطرد دليلا على صحة العلة ، وقال بعض الشافعية : لا ، كذا ذكره أبو الخطاب ، وذكر الجوينى أن الذين لم يجعلوا الطَّرْدَ دليلا اختلفوا فيه ، فالمحققون كقولنا ، و بعضهم أجازه ، واختار الجوينى[[2] تفصيلا ثالثاً ، وهو أنه إن فارقت صورةُ النقض محل العلة بفرق ففرض بحذف الزيادة قبلت ، وإلا فلا[2]] .

فصل

فأما العلة المنصوصة فلا يحتاج إلى تأثيرها فى الأصل ، ذكره أبو الخطاب وغيره ومَثَّله بقولنا فى مسألة المرتدة : كُفْر بعد إيمان فأوجب القتل ، أصْلُه ردَّةُ الرجل .

قلت : وهذا التمثيل فيه نظر ، فإن هذا الوصف مؤثر فى الأصل أيضا ، فإنه لولا هذا الـكفر لم يُقْتَل الراهبُ والأعمى والمُقْعَد واليهوديُّ والنصرانى الباذل للجزْية

[شيخنا] : فصل

فإن كان فى العلة زيادةُ وصفٍ لا تنتقض العلة بإسقاطه [فلا تأثير له] مثل أن يقال فى الجمعة : صلاةٌ مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام كسائر الصلوات ، فإن كونها مفروضةً لا أثر له ، فمن الناس من قال : لا يحتاج إلى هذا الوصف ، ودخوله يضر ، ومن الناس من قال : هذه الزيادة لا تضر ، فإن فيها تنبيها على أن غير الفرض أولى

---

(١) فى ا « الذى قبلها » خطأ .

(٢) ساقط من ا

أن لايحتاج ، ولأنه يزيد تقريب الوصف من الأصل ، فالأولى ذكره ، وذكرهُ بعد هذا زيادة وصفٍ للتوكيد ، وكلام أبى الخطاب يقتضى منعه .

[شيخنا] : فصل

اختلفوا فى الكَسْر : هل هو سُؤال صحيح ؟ وهو نقضٌ لمعنى العلة ، فيه قولان ، اُختار أبو الخطاب أنه ليس بسؤال صحيح ، قال : وقد ذكر شيخُنا فسادَ الكَسْر ، ولم يُسَمِّه كسرا ، فقال : فى الأسئلة الفاسدة اعتراض خامس ، وهو أن يبدل لفظ العلة بغيره ثم يفسده، نحو قولنا فى الصائم إذا أكره على الأكل والشرب : إن مالا يَفسُد الصومُ بِسَهْوه لا يُفْسده إذا كان مغلوباً عليه كالقَىْء ، فيقول المعترض : ليس فى كونه مغلوبا أكثر من كونه معذورا ، والمعذور يُفْطر كالمريض ، قال : وهذا فاسد ، لأن العذر غير الغلبة ، لأن العذر بالمرض لا يسلب الاختيار ، بدليل من اسْتَقَاءَ لمرضٍ ، والغَلَبة تسلُب الاختيار كمن غَلَبه القَىْ ، ولأنه نَقَل لفظ العلة إلى لفظ آخر ثم أفسده ، وهذا ليس بفساد للعلة ، قال أبو الخطاب : وهذا هو نفسُ[1] الكسر ، وذكر القاضى فى ضمن جواب التسوية أن سؤال الكسر صحيح وأن جوابه بالتسوية يصح وفاقا .

[شيخنا] : فصل

من قال « الكسر سؤال صحيحٌ[2] » فإنه يلزمه أن يجيب عنه بفرقٍ تضمنته علته ، نُطْقا[3] أو معنى ، قاله أبو الخطاب وغيره ، وقال بعضهم : يكفيه الفرق ، سواء تضمنته علته أو لم تتضمنه ، وهذا أقوى فيما يظهر لى، وذكر فصولا تشبه الكسر.

مَسْألة[4] : سؤال المطالبة بتأثير الوصف صحيحٌ يلزم الجوابُ عنه ، فى قول

(١) فى ا « وهذا هو تفسير الكسر » .

(٢) كلمة « صحيح » ساقطة من ا .

(٣) فى ا « قطعا أو معنى » .

(٤) فى ا « فصل » مكان « مسألة » .

الأكثرين ، ولم يذكر أبو الخطاب [فيه] خلافا ، ولا القاضى . وقال بعض العلماء : ليس بصحيح ، وإنما يقبل ما يَقدَح فيه أو يعارضه ، وكأنَّ هـذا قولُ الطرديِّين .

فصل

جمع فيه ابن برهان وأبو الخطاب والجوينى والمقدسىُّ والقاضى طُرُقَ إثبات العلة .

فصل

آخر قبيل الاعتراضات ، ذكر فيه الفرقَ بين العلة والسبب والشرط .

مسألة : إذا نقض على المعلل علله ففسَّرها[1] بخلاف ظاهرها كتفسير العامِّ بالخاص لم يقبل ، لأنه يزيد وصفا لم يكن ، ذكره القاضى وأبو الخطاب ، لكن مَثَّلاه مثل قوله مَـكِيلٌ يَحْرُمُ فيه التفاضل كالأربعة المنصوصة ، فتنقض علته بالجنسين قال : وقال بعضهم : يجوز ذلك له ، كما جاز مثله لصاحب الشريعة ، قال أبو الطيب : هذا قول بعض من لا يُحَصِّل هذا العلم ، واختار مثل الأول .

[2] **مسألة** : إذا احترز عن النقض بشرطٍ ذكره[3] فى الحكم ، كقوله : حُرَّان مكلفان مَحْقُونا الدم فوجب أن يَثْبُتَ القصاصُ بينهما فى العمد كالمسلمين ، فقيل : لا يصح ذلك ، لأنه اعترافٌ[4] بالنقض ؛ فإن الأوصاف المذكورة قد تخلَّف الحكم عنها فى الخطأ ، وقال آخرون : بل ذلك صحيح ، لأن الشرط المؤخَّر فى اللفظ مُقَدَّم من حيث المعنى ، فجاز ذلك ، كما يجوز فى الكلام تقديمُ المفعول على الفاعل وغير ذلك ، وقال أبو الخطاب : وهذا هو الصحيح عندى .

---

(١) فى ب « ففيرها » .
(٢) وقعت هذه المسألة فى د متأخرة إلى ص ٤٣٩ .
(٣) فى ا « بشروط ذكرها » .
(٤) فى ا « اعتراض بالنقض » .

فصل

إذا قال المعترض : لا أعرف مذهبي فى الأصل ، فللمعترض أن يبين مذهبه أو يدل عليه .

مَسَألة : إذا نُقضت علة المستدل فزاد فيها وَصْفا ليحترز به من النقض لم يقبل منه ، وانقطعت حُجَّته التى بد[illegible] ، [illegible]كره ابن عقيل ، وأبو الخطاب ، قال . وقال بعض أهل الجدَل و بعضُ الشافعية : لا يعدُّ انقطاعا إذا كان الوصف معهودا معروفا فى العلة ، و إنما تركَهُ سهوا أو سَبْق لسان ، فإن لم يكن معروفا فاتفقوا على عدم قبوله .

مَسْألة : جواب التسوية لدفع النقض صحيح ، قاله القاضى ، والحلوانى ، والحنفية ، خلافا للشافعية ، مثل قوله فى السَّلَم : منقطع الجنس وقت العقد موجود فى محله ، فجاز السلم فيه ، كما لو كان موجودا وقت العقْد ، فإذا نقض بالجواهر ونحوها قال : قصدت وهى حاصلة ، وقد ذكره ابن برهان فى الأجوبة الفاسدة عن النقض ، واختار ابن عقيل كالشافعية ، واختار أبو الخطاب الثانى إذا لم يجز تخصيص العلة ، فأما إن أجزْناه فلا إشكال فى جوازه .

مَسْألة : إذا كان التعليل للجواز لم ينتقض بأعيان المسائل ، ذكره القاضى وأبو الطيب ، وأمثلته مشهورة[1] .

مَسْألة : إذا أجاب عن النقض بمنع وجود العلة فى صورته ، فإن كان منع حكم انقطع الناقض ، وإن كان منع وصفٍ لم ينقطع ، وله أن يدل عليه ، و يناظر فيه ، ذكره ابن برهان ، وأبو الخطاب ، وابن عقيل ، وقال بعض الناس : إذا منع وجود الوصف انقطع أيضاً ، إلا أن يدعى أن دليل وجوده فى الفرع يقتضى وجودَه

---

(١) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

فى الأصل[١] فيكون نقضاً لدليلِ وجودِ العلة ، وكذلك لو فرق بين الأصل والفرع بوصف فمنعه المستدلُّ بثبوت ذلك الوصف إما فى الأصل أو فى الفرع ، فللمعترض أن يثبت ذلك الوصف بدليله ، كذلك استعمله القاضى فى مُناظرتِه ، وذكر عن صاحبه أنه منعه من إثباته .

مَسْأَلة : لا يقبل على الخصم أن ينقض عللَ المستدل بأصل نفسه ، ذكره أصحابُنا والشافعية ، وأجازه بعضُ أصحاب أبى حنيفة فيما إذا منعه الاسم الشرعى قاله أبو الطيب الطبرى ، وكان الجرجانى يستعمله ، وسئل عنه ابن الباقلانى فقال : له وَجْه محتمل ، فعلى هذا إن سلّمه الخصم ، وإلا فله الدلالة عليه ، لأنه البانى ، كما له الدلالة على أصل المسألة ، وكذلك ذكر أبو الخطاب أنه ليس للمعترض أن ينفى[٢] التأثير على أصله .

مَسْأَلة : قال القاضى وأبو الطيب : لا يجوز لأحد أن يلزمَ خصمَه ما لا يقول به ، إلا النقض ، فأما غيره كدليل الخطاب أو القياس أو المرسل [ونحو ذلك] فلا ، ولم يذكر خلافا ، وكذلك قال أبو الخطاب : ليس للمعترض أن يلزم المعلِّل ما لا يقول به إلا النقض والكسر على قول من التزمهما ، فأما بقية الأدلة مثلُ المرسل ودليل الخطاب [والقياس] وقول الصحابى فلا يجوز أن يلزمه ذلك وهو يعتقد فَسَادَه.

قال شيخنا : وتحقيقُ الأمر إذا نقض المعترضُ على المستدلّ بمذهب المستدل وحده فقد اتفقا على انتقاض العلة أو الدليل ، هذا ينقضها بمحل النزاع ، وهذا بصورة النقض ، لكن اتفاقهما على انتقاضها اتفاق على فسادها ، فهو بمنزلة اتفاقهما على حكم الأصل ، وهذا دليل جَدَلى ، لا علمى ، لأن موافقه أحدهما للآخر على صحة المقدمة أو فسادها لا يوجب له أن يكون عالما بها ، فعلى كل منهما فى نفس الأمر أن يكون له مستند فى صحة المقدمة أو فسادها ، وإلا فالعلة إذا قام دليلُ صحتها من نص أو إجماع أو

---

(١) فى ا « فى النقض » .

(٢) فى ب « أن يبق » تحريف .

إيماء أو تأثير ونحو ذلك فهى دليل شرعى يجب على كل منهما طَرْدُها ، فهى حجة على هذا فى صورة الاستدلال وعلى هذا فى صورة النقض، فترك أحدهما لإثباته ليس مبيحا للآخر الترك إذا قام موجبُه ، كما أن موافقة أحدهما للآخر على مالا يعلم صحته ليس مبيحا له العمل إلا إذا قام موجِبُه ، وكذلك أيضا لونقض العلة بصورة مسلَّمة منهما ، لـكن هذا دَفْع جَدَلى بمنزلة حجة جَدَلية يقول له : أنت لا يصلح لك أن تأمرنى باستشهاد من نعتقد كذبه أنا وأنت ، وأما أنا فيما بينى و بين الله فذاك شيء آخر حكمى فيه كحكمك ، نعم لو أمرتنى ونفسك باتباع موجَبِ هذا لاستقام ، كما أن أحد الخصمين لايصلح له أن يكون حاكما ولا شاهدا على خَصْمه ، و إن كان على الخصم فى الباطن أن يتبع الحقَّ ، فما دام المعترضُ معتقدا صحة الانتقاض لا يصلح له أن يأمر باتباع قولٍ منتقض، فإذا توقَّف عن هذا الاعتقاد أو قال « أريد أن نتناظر حتى نعلم صحة الانتقاض أو فساده » توجَّه منه ذلك ، فيقبل منه هذا السؤال فى مناظرة المشاورة ، لا فى مناظرة المجادلة ، سواء كان المقصود المشاورة فى صحة الدليل أو فى صحة الحكم ، وفرق بين المشاورة والمعاونة التى مقصودُهَا استخراجُ مالم يعلم ، و بين المجادلة التى مقصودُها الدُّعاء إلى ما قد علم ، والأول يدعو إلى حق مطلق ، والثانى يدعو إلى حق معين ، وعلى هذا فإذا عارضَه المعترض بما هو دليلٌ عند المستدل وحده فهو فى المعنى مثل النقض بمذهب المستدل ، فإن النقض معارضة فى الدليل ، كما أن المعارضة المُطْلَقَة معارضة فى الحكم ، وكأنه يقول : هذا الدليلُ الذى ذكرتَه موقوف باتفاقٍ منى ومنك ، أما عندك فلأنه معارض بهذا الدليل ، وأما عندى فلتخلُّف مدلوله فى صورة النزاع ، و يقول له : هذا ليس بدليل سالمٍ عندك ، فأنت لاتعتقد صحته ، فكيف تلزمنى بمدلوله ؟ والذى يقوله المستدل فى دفع هذه المُعَارضة يقوله المعترض فى دفع الاستدلال ، ألاَ ترى أن المعترض لو عارض بدليل عنده أو نقض بصورة يعتقدها فهما سواء ؟ وفى ذلك قولان يختار أصحابنا مَنْعه وأما المستدل إذا استدل بما هو دليل عند مناظره فقط فهو فى الحقيقة سائل معارض

لمناظره بمذهبه ، وهو سؤال وارد على مذهبه ، وهو استدلال على فساد أحد الأمرين إما دليله أو مذهبه ، فينبغى أن يعرف وجوه الأدلة والأسئلة ، وهذا فى الحقيقة استدلالٌ على فساد قول المنازع بما لا يستلزم صحة قول المستدل ، بمنزلة إظهار تناقضه ، وهو أحد مقاصد الجدل ، قال ــ يعنى القاضى ــ لأن إلزامه يكون محتجا بما لا يقول به ، ومثبتا للحكم بغير دليل ، بخلاف الناقض فإنه غير محتج بالنقض ، ولا مثبت للحكم به ، ومن وجه آخر حررته أن بهذا النقض يتحقق اتفاقهما على العلة ، أما على أصل المعلل فبصورة الإلزام ، وأما على أصل خَصْمه فبمحلِّ النزاع ، وأما فى غير ذلك فقد اتفقا على اطراح الأصل الملزم ، أما أحدهما فلا يراه دليلا بحال ، وأما الآخر فلأنه لما خالفه دلَّ على أنه قد ترك لدليلٍ عنده[1] أقوى منه ، وإذا حصل الاتفاقُ على تركه هاهنا بطل إلزامه ، وكذلك ذكر القاضى وأبو الخطاب أن للمستدلّ أن ينقض علة السائل لأنه تبين له أنها فاسدة عنده ، فلا يجوز أن يحتجَّ بما هو فاسد عنده .

[قال شيخنا] :قلت : وهذا التعليلُ يدخل فيه عدمُ التأثير على أصل المعلل أيضا ، ولفظ القاضى وأبى الخطاب : إن استدلّ [بعلة] فعارَضَة السائلُ [بعلة] فنقضها المستدلُّ بأصل نفسه لم يجز ذلك ، خلافا للجرجانى و بعض الشافعية ، وكذلك بحث المسألة على أن السائل عارَضَ المستدلّ بعلةٍ منتقضة على أصل المستدل ، وكذلك كانت فى خط الجد ، وهذا قريب ، وكذلك قال الكيا الهراسى : لو نقض كلام السائل فى معارضته بمسألة يمنعها السائل ، وأراد المسؤول أن يدل على النقض ، أجمع الجمهور أنه لا يجوز من حيث إنه منتقل ، بخلاف ما إذا منع حكم الأصل الذى قاس عليه فإنه يقبل منه الدلالة عليه ، وحاصله الفرق بين الأصل الممنوع والنقض الممنوع ، فأما أن السائل ينقض علة المستدلّ [بأصل نفسه فهذا لا يقوله محصِّل ، فإن هذا يمنع الاستدلال ، ألا ترى أنهم جَوَّزُوا المستدل] أن يستدل بما هو دليل عنده إذا تبين صحته ، وأن السائل ليس له أن يعارضه بما هو دليل عنده ، لا عند المستدل ، وقد ذكر الجد هذه

(١) فى ا « لدليل غيره أقوى منه » وفى د « لدليل آخر الخ »

المسألة ، فإن النقض من المعترض بأصل نفسه بمنزلة القياس على أصل نفسه ، وحاصله أن مقدمة الدليل المعارض ممنوعة ، وهذا ليس ببعيد ، كما يجوز ذلك المستدل ؛ فإنه ـ بتقدير صحة مذهب المعترض ـ لا يكون دليل المستدل سالما عن المعارضة ، وهو يُشْبه أن يستدل المستدلّ بقياسٍ أو مُرْسَلٍ ، من غير أن يدل عليه ، وذلك يفيد إظهار المَدَارك ، لا تقرير[1] المسائل ، وذلك يفيد جودة بيانه وسلامة أصوله ، لا انقطاع خَصْمه ، وذلك يفيد أنه ليس واحد منهما مغلوباً ، وليس هذا مثل وقف المعترض دليل المستدل .

[شيخنا] : فصل

لا يجوز للسائل أن يعارض المستدلّ بما ليس دليلا[2] عند السائل ، مثل علة منتقضة على أصل السائل ، بخلاف نقض علة المعلل بما لا يراه المعترض فإنه يجوز ، وقال بعض الشافعية : تجوز معارضته بما لا يعتقده السائل ، كما تجوز مناقضته بما لا يعتقده ، وفَرَضَ أبو الخطاب الكلام فى معارضة السائل المستدل بعلة منتقضة على أصل السائل ، وقاس على معارضته لسائر الأدلة التى لا يقول بها كدليل الخطاب والقياس[3] .

قال شيخنا : قلت : إن كان المعارض قَصْدُهُ إثباتُ مذهبه لم يجز ذلك ، وإن كان قَصْدُه إبطال دليل المستدل جاز ذلك ، لأن المستدلّ إنما يتم دليلُه إذا سَلِم عن المعارضة ، كما لا يتم حتى يسلم من المناقضة ، فإذا كان المستدلُّ لم يتم الدليل له كيف يلزم به غيره ؟

[شيخنا] : فصل

إذا نقض على المستدل بمسألةٍ فقال : لا أعرف الرواية فيها ، كفى ذلك فى دَفْع

---

(١) فى ا « لا تقوية المسائل » .
(٢) فى ا « بما ليس دلالة ـ إلخ » .
(٣) فى ا « كذلك أبو الخطاب » تحريف .

النقض ، ذكره أبو الخطاب وغيره ، قال أبو الخطاب : فإن قال المستدل : أنا أحمل هذه المسألة على مقتضى القياس، وأقول فيها كالقول فى مسألة الخلاف، فإن [كان][1] صاحب المذهب يرى تخصيص العلة لم يجز ذلك ، لأنه لا يجب الطرد عنده ، وإن كان [ممن][2] لا يرى التخصيص احتمل أن يجوز ذلك ، لأنه طَرْدُ علته ، واحتمل أن لا يجوز ، لأنه يجوز أن يكون صاحب الفرع يعتبر علته فلا يثبت له مذهباً بالشك ، قال : وهذا هو الأظهر عندى .

قلت : هذا إذا لم تكن تلك العلة مأثورة عن ربِّ المذهب .

قلت : وله أن يقول من جهة المعنى ـ إن كان فى مسألة النقض خلاف أولا يعرف حكمها إن كانت صورة النقض مساوية للفرع ـ طردت القياس فلا نقض ، وإن كانت مخالفةً لها فقد ثبت الفرق ، فيكون التخلف لمانع .

فصل

فإن فسَّر المعلِّل لفظَه بما يدفع النقض ، وهو ظاهر اللفظ ، كفى ذلك فى دفع النقض ، و إن فسَّره بما فيه عُدولٌ عن ظاهر اللفظ لم يُقْبل أن يفسِّر العامَّ بالخاص ، وكذا إذا قال : علات لما سألتنى عنه ، فيجعل سؤاله من تمام العلة ، وهى مذكورة فى خط الجدّ .

مسألة : ليس للمعترض أن يعارض المستدلَّ بعلة منقوضة على أصل المعترض ، خلافاً لبعض الشافعية ، ولنا أنه قد حصل اتفاقُهما على نقضها لمن تدبّر كما بينا .

مسألة : النقض بالمنسوخ وبما كان خاصا للنبى صلى الله عليه وسلم : هل يقبل ؟ على مذهبين ، ذكرهما أبو الخطاب وابن عقيل فى العلة بها .

---

(١) كلمة « كان » ليست فى ب .

(٢) كلمة « ممن » ليست فى ا .

فصل

النقض بالرُّخَص الثابتة على خلاف مقتضى الدليل لا يجوز ، ذكره جماعة من أصحابنا وغيرهم فى ضمن مسائل الخلاف ، وكذا بيان عدم [قال شيخنا[1]: وذكر أبو الخطاب أنه هل تنتقض العلة بموضع الاستحسان[1]] فقال : يحتمل وجهين ، ومثله بما إذا سوى بين العمد والسهو فنقض بأكل الصائم ، وعلى ما حررته إن كانت العلة فيه مستنبطة انتقض بذلك ، إلا أن يبين مانعاً ، وإن كانت منصوصة لم تنتقض بذلك .

مسألة : وإن أَوْرَدَ النقض ثم عاد فمنع وجود العلة لم يقبل منه ، ذكره القاضى وأبو الطيب .

فصل [شيخنا] : إذا لم يسلم النقض فقال الناقض : إنما أدل[2] على صحته لم يجز ذلك ، إلا أن يبين[3] مذهب المانع ، ذكره القاضيان[4] .

مسألة : إثباتُ العلة بتقرير مناسبتها و إحالتها للحكم مع سلامتها عن النواقض ومطابقة الأصول لها دليلٌ صحيح عند المحققين ، قاله الجوينى ، وتكلم فى ذلك وقرّره وأجاب عن شُبَه من ينكره ، وذكر أبو الخطاب فى مسألة الربا من الانتصار مَنْعًا فى ثبوت[5] العلة بالمناسب الغريب ، وهو الذى لم يعرف تأثيره فى غير المحل المعلَّل ، وهذا قول أبى زيد الدبوسىّ وغيره من الحنفية ، والمسألة فى الروضة وجَدَل ابن المنى وغيرهما ، ولم يذكر متقدمو العراقيين من أصحابنا وغيرهم مثل القاضى وأبى الخطاب المناسبَةَ فى طرق إثبات العلة ، وإنما ذكروا شهادة الأصول فقط ،

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ب « إذا أدل » تحريف .

(٣) فى ب « أن ينبغى » تحريف .

(٤) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

(٥) فى ا « معنى تأثير العلة ـ لخ وقد ألحق بهامشها كلمة « فى » وبجوارها علامة الصحة فصارت العبارة عندها « معنى فى تاثير العلة » وهذا يرجح أن الأصل كما أثبتناه موافقا لما فى ب، د .

وإنما ذكرت فى كتب متأخريهم ومتقدمى الخراسانيين[١] ، وهـذا يعود إلى نفى المناسب الغريب ، فإن المناسب المؤثر إنما صح تأثيره فى غير الأصل ، ولو لم يكن مناسباً فلأصحابنا فى المناسب ثلاثة أوجه ، وهـذه المسألة تشبه القياس على ما وَرَدَ مخالفاً للقياس ، فإن الحنفية مَنَعُوه إلا أن تـكون العلة منصوصة أو مُجْمَعاً عليها ، أو يكون له نظير آخر ، لأنه إذا لم يكن كذلك كانت العلة مناسبة لم يعرف تأثيرها فى غير ذلك المحل ، وفى الموضعين خلاف بين أصحابنا .

مَسْأَلة : إثبات العلة بالنص صريحاً، أو إيماء[٢]،منصوص الشافعى وأحمد وغيرهما ، ولاينبغى أن يكون فيه خلاف .

مَسْأَلة : ترتيب الحـكم على اسم مشتقّ يدلّ على [تأثير][٣] ما منه الاشتقاق علة ، فى قول أكثر الأصوليين ، وهو اختيار ابن المنى ، وقال قوم : إن كان مناسبا فـكذلك ، وإلا فلا ، واختاره الجوينى ، وهو اختيار أبى الخطاب ، ذكره فى مسألة تعليل الربا من الانتصار ، وهو الذى فى الروضة ، واختيار الغزالى .

مَسْأَلة : المناسبة لا تبطل بالمعارضة ، وقال بعضهم : تبطل .

مَسْأَلة : اختلف[٤] القائلون بفساد العلة التى اقتضت التأثير[٥] فى الأصل[٥] : هل من شرط صحتها أن تـكون مؤثرة فى أصلها[٦] أم فى أصلٍ من الأصول المعتبرة فى الشرع فى الجملة ؟ فذهب أبو الخطاب وابن عقيل وأكثر المحققين [والحنفية] إلى اشتراط تأثيرها فى الأصل المقيس عليه ، وذهب عبد الرحمن الحلوانى

---

(١) فى ا « ومتقدمو الخراسانيون » خطأ .
(٢) فى ب « صريحا أو بها » تحريف .
(٣) كلمة « تأثير » ساقطة من ب ، وسقوطها لايغير المعنى المراد .
(٤) فى ا « يختلف » القئلون .
(٥) فى د « العلة المؤثرة فى الأصل » .
(٦) فى ا « مؤثرة فى أصلنا » .

[منا] وأبو الطيب الطبرى من الشافعية إلى أنه يكفى[(١)] أن تكون مؤثرة فى أصل ما [(٢) وقد تكلم ابنُ عقيلٍ بكلام كثير جدا ، والحلوانى ، وتكلم ابن عقيل على الأسئلة القياسية فى أوائل الثانى بكلامٍ شافٍ واضح كثير(٢)] .

مَسْأَلة : إذا منع المستدلُّ الحكمَ قد ذكره ابن عقيل[(٣)] فى أوائل الثانى ، وأبو الخطاب ، وأن له أن يبين أن الصحيح عن صاحب المذهب كما قلتُ ، وأن الذى منعتنيه قولٌ ضعيف ، ومَثَّلا ذلك بأن يلزم الحنفى أن مَنْ أحرم مطلقا وعليه فرضٌ وقع عن فرضه ، فيقول : لا أسلم ذلك ، فإن الحسن بن زياد رَوَى عن أبى حنيفة أنه لايقع عن فرضه ، قال أبو الخطاب وابن عقيل[(٤)] : فالجوابُ عنه أن يبين صحة رواية التسليم ، وأنها هى المذهب للمعوَّلُ عليه إما باختيار شيوخ المذهب أو بغير ذلك .

مَسْأَلة : يجوز للمستدل أن يستدلَّ بما هو دليل عنده ، وإن لم يكن دليلا فى مذهب خَصْمه ، ويدلُّ على كونه دليلاً إذا منعه ، كالحنبلىّ يستدلُّ بالمفهوم على الحنفى ، أو بالقياس على الظاهرىّ ، ونحو ذلك ، ذكره القاضى وأبو الطيب وأبو الخطاب فى أول أسئلة القياس ، وحكى القاضى[(٥)] وأبو الطيب عن أبى على الطبرى صاحب الإيضاح[(٦)] أنه إن كان ذلك[(٧)] أصلا مشهورا كدليل الخطاب والقياس على الظاهرى ونحوه جاز ، وإن كان خفيا لم يجز حتى يستكشفّ من خصمه تسليمه ، وإلا فمتى مَنَعه إياه كان منقطعا ، ولم يكن له تبيينه ،

---

(١) كلمة « يكفى » ساقطة من ا .
(٢) هنا ذكرت المسألة التى نبهنا إليها فى ص ٤٣٠ .
(٣) فى ب « فذكر ابن عقيل » .
(٤) فى ا « قال ابن عقيل وأبو الخطاب » .
(٥) فى ا « وحكيا عن أبى البرى » وفى ب « وكتبا القاضى وأبو الطيب — إلخ » .
(٦) فى ب « صاحب الإفصاح » .
(٧) كلمة « ذلك » ساقطة من ا .

ومَثَّل ذلك بأن يقول فى موت مَن عليه الحج : حق ثبت فى ذمته واستقرَّ وهو مما تدخله النيابة فلم يسقط بالموت كالدَّيْنِ ، فإذا منع خصمه كونه تدخله النيابة انْقَطَعَ ، ولم يكن له نقل الـكلام إليه ، ولا الدلالة عليه ، إلا أن يكون قد استلم ذلك منه ، قال أبو الطيب : والصحيح قولُ سائر أصحابنا ، يعنى فى جواز ذلك فى الخفى وغير الخفى .

مَسْأَلَة : لا يجوز للمعترض أن يُلْزِم المستدلّ مالا يعتقده ، وإن اعتقده المعترض ، ويجوز أن يعارض خبره المسْنَدَ بالمرسل[1] ، وهو لا يرى المرسل ، وليس للمعترض أن يقول : سلمت أن المرسل حجة ، وإلا ردّ ذلك عليه ، كذا ذكر القاضى وأبو الطيب وأبو الخطاب ، وذكر الهراسى[2] فيها قولين ، ورجح الجواز ؛ لأنه بالمعارضة كالمستدل .

والتحقيق أن المستدلّ إن أمـكنه من ذلك وأجاب انقطع المعترض ، وإن لم يمـكنه لم ينقطع واحد منهما ، فيـكون الاستدلال فى مهلة النظر فى المعارض ، [بخلاف ماذكرنا فى المستدل] ، ومثّله أبو الخطاب بأن يعارض بدليل الخطاب وهو لا يقول به ، وبأن يستدل بعموم ، فيقول السائل : هذا مخصوص بالقياس ، فيقول المستدلّ : ليس بحجة عندى [3][أو يقول : العمومُ عندى لا يخص بالقياس ، فليس للسائل أن يقول : القياس عندى حجة][3] وأنا أدل عليه ، أو القياس عندى يُخَصُّ به العموم وأنا أدل على ذلك ، لـكن تفريق أبى الخطاب بينهما[4] يقتضى أن هذا فى المعترض السائل ، بخلاف المعترض المحتج عليه ابتداء .

مَسْأَلَة : سؤال المعارضة سؤال صحيح مقبول ، فى قول الجمهور ، وقال الغزالى

---

(١) فى ا « خبره المرسل بالمسند » .

(٢) فى ب « المراسى » تحريف .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٤) فى ب « تفريق ابن الخطاب » وفى ا « تقرير أبى الخطاب بينهما » .

الكبير الذى هو من المشايخ وجماعةٌ : ليس بصحيح ، ولا يقبل .

[شيخنا] فصــل

القَلْبُ نوعٌ من المعارضة ، قاله أبو الخطاب وغيره ، وقال بعض الشافعية : هو إفساد ، وليس بمعارضة ، فيفيد ذلك أن لا يتكلم عليه بما يتكلم على العلة المبتدأة .

فصــل

المعارضة نوعان : معارضة فى الفرع ، فلابد لها من أصل تردُّ إليه ، ويكون قد عارضه بقياس يمنع ثبوتَ الحكم الذى أثبته المستدلُّ ، ومعارضة فى الأصل ، وهو الفرق ، فلا يخلو إما أن تكون العلةُ واقفة ، وعـ ـدل جارية ، أو كلاهما جارِيَتَيْن ، فالأول مثل تعليل أصحابنا ظِهَار الذمىّ بأنه شخصٌ يصح طلاقُه فصحَّ ظِهارُه كالمسلم ، فيقول المخالف : المعنى فى المسلم أنه يصح تكفيره ، فيقول المستدلُّ : هذه علة واقفة ، وهى لا تصح ، وإن كان ممن يصححها قال : أقول بالعلتين فى الأصل ، لأن حكم هذه العلة لا ينافى علتى ، فلا يمتنع تعليقُ الحكم بهما ، بل يعلَّق الحكم بكل واحدة منهما فى الأصل ، وتكون علتى متعديةً إلى الفرع ، وغيرُ ممتنعٍ أن يثبت الحكم بعلّتين ، وليس من شرط العلة العكس ، فإن قال المعترض : قد أقررْتَ بصحة علتى ، والحكم يستقل بها ، فإن ادعيت علة أخرى فعليك الدليل ، قيل : هذا مطالبة بتصحيح العلة ، وكان يجب تقديمه ، فإذا عارضت ثم عُدْتَ فطالبت خَرَجْتَ عن مقتضى الجدل ، هذا كلام أبى الخطاب ، وقد تقدم فى أعم العلتين مثل[1] هذا عن أبى الطيب وغيره ، وكذلك إذا عورض المعلل بالوزن بالثمنيّة وقال : أنا أقول بالعلتين ، وهذا الكلام مبنىٌّ على تعليل

(١) فى ا « نقل هذا » .

الأصل [بعلّتين][1] وهذا[2] صحيح فى الجملة ، لكن ليس لأحدٍ أن يدعى أن كل واحد من الوصفين علة إلا بدليل ، بل يجوز أن تكون العلة مجموعهما ، لكن متى أثبت المستدلُّ صحة العلة المتعدِّية لم تَضُرَّه المعارضة بالقاصرة ، وهذا هو الذى أوجب أن قال بعض الناس إنه لا يجوز التعليل بعلتين مستنبطتين ، ويجوز بمنصوصتين ، لكن العلة المومأ إليها والمنبه عليها[3] .

فصل [شيخنا]

وإن عارضه بعلة معلولها داخلٌ فى معلول علته لم يصح ، مثل أن يعارض علّة الطعم بعلةِ القوتِ ، أو يعارض مَنْ علل بعموم القتل فى مَنْعِ الإرث بالتهمة فى القتل ونَحْو ذلك ، هذا قول طائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعى منهم أبو الخطاب وأبو الطيب ، لأن علة المعترض داخلةٌ فى علة المعلل .

قلت : هذا مثل معارضة المتعدية بالقاصرة ، وهذا الذى قالوه ليس بصحيح مالم يستدلّ على صحة علته ، ومتى صحت علة المستدل فلا تضرها المعارضة بعد هذا بحال لإمكان العمل بهما ، فالصواب أنه متى عارضه بواقفة أو خاصة أخص من علته أو مخالفة لها فهى معارضة صحيحة ، إلا أن يدل على صحة علته ، وكلامُهم إنما هو إذا دلَّ على صحة علته ، فإنه يمكنه القولُ بموجب العلة الواقفة أو الخاصة ، وقد لا يمكنه القول بموجب العلة المخالفة .

فصل [شيخنا]

وإن كانت العلة المعارض بها متعديةً وهى صحيحة عند المستدل أيضا لم يمكنه الطعن فيها ، لكن عليه أن يبين أن علته متضمنة لها إن أمكن : بأن يكون

(١) كلمة « بعلتين » ساقطة من ا .

(٢) فى ا « وهو صحيح » .

(٣) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .

جنسهما واحدا ، أو إحداهما مستلزمةً للأخرى ، كما إذا قال فى الطلاق قبل النكاح : مَنْ لا يملك الطلاقَ المباشر لا ينعقد له صفة الطلاق كالمجنون ، فإذا عُورض بأنه غير مكلَّف ، قال : وهذا غير مالك ، وهما فى الشرع سواء ، وإن لم تكن صحيحة عنده فلابدَّ من إفسادها أو ترجيح علته عليها .

فصل [1]

قال أبو الخطاب : المعارضة بعلَّة فى الأصل لا تحتاج إلى أصل تُرَد إليه .

[شيخنا] فصل

قال أبو الخطاب : ليس من شرط صحة المعارضة أن يعكسها فى الفرع ، ويجوز أن يذكر فى الأصل علة وفى الفرع علة أخرى ، لأن العلة قد تكون صفة شرعية أو حكما هو معكوس على أصله لا على أصل المستدل ، والوصف فى الفرع قد يكون ثابتا فى الأصل على أصله ، وقال بعضهم : إن لم يعكسها فى الفرع لم يحصل .

[شيخنا] : فصل

الانتقالُ من السائل انقطاعٌ عند الجمهور ، وكلام القاضى فى العُدَّة يقتضى أنه ليس له أن ينتقل عن السؤال قبل تمامه ، فإن فعل انقطع ، وهذا بعيدٌ ، وقال الباجى[2] : ليس بانقطاع ، بل هو سائغ ، له قصة إبراهيم[3] ، وللأولين عنها جوابان فإن قال السائل : ظننت أنه لازم فبان خلافه فمكِّنونى من سؤال آخر ، ففيه خلاف ، قال : والأصح أنه يمكَّنُ منه إذا كان انحِدَاراً من الأعلى إلى الأدنى ،

---

(١) سقط هذا الفصل من أصل ا ، وألحقه الناسخ بهامشها .

(٢) فى ا « وقال الناشىء »

(٣) فى ا « بل هو سائغ بقصة إبراهيم »

فإن كان ترقيًا من الأدنى إلى الأعلى ـ كما لو أراد الترقى من المعَارضة إلى المنع ـ فقيل : لا يمكن منه ، لأنه مكذِّب لنفسه،وقيل : يمكَّن ، لأن مقصوده الاسترشاد، قال : والمسئول يمكن من الفرض،ولو أراد العدول عن دليل إلى دليل لا يؤيِّدُ الأولَ كان منقطعا ، وترك الدليل الأول لعجز السائل عن فَهْمه لا يعدُّ انقطاعا ، وعلى ذلك حُمِلت قصة إبراهيم ، وقيل : يكون انقطاعا ، لأنه التزام نقيضه[1] ، وقال ابن عقيل: إذا دخل السائلُ دخولا يلتزم بعد تحقق الخلاف بينه و بين المسئول فلا يجوز له أن يخرج عن سنن الإلزام إلى أن ينتهى إلى تحقيق أنه لازم ، فكلما حاول الخصمُ أن يَهْرُبَ منه ردَّه إليه ، قال : والانتقال عن السؤال هو الخروج عما يوجبه أوله من ملازمة السنن[2] فيه ، مثل أن يقول : مادليل حدوث الأجسام ؟ فيقول المجيب : الأعْرَاض ، فيقول : وماحد الأعراض ؟ أو يقول :ما مذهبك فى الخمر هل هو مالٌ لأهل الذمة ؟ فيقول: هو مال لهم ، فيقول السائل : وماحدُّ المال ؟ فهذا انتقال، قال: فإن أجابه عن ذلك فقد خرج معه أيضا ، وهذا كثيرا ما يتم[3] بين المخِلين بآداب الجدل ، قال : و إذا خرج المسئول من دليل إلى دليل آخر قبل إتمام الأول كان انتقالا منه ، و إن خرج بعد التمام[4] فليس بانتقال فى حكم الجدل ، وهذا القول أقرب ، فإن السائل نوعان : مُبْطل ، ومستعلم ، فالمبطل هو مقرر للفساد كما أن المستدلَّ مُقَرِّر للصحة ، وتعديده للأسئلة كتعديد المستدل للأدلة ، لكن الممانعة المحضة ليس فيها إبطال ، وإنما الإبطال فى المعارضة والمناقضة .

قال : والانتقالات التى ينقطع بها أربعة أقسام : انتقالٌ من مذهب إلى مذهب ، ومن علة إلى علة ، ومن إلزام إلى إلزام ، ومن تسليم إلى ممانعة .

---

(١) فى ب « التزم تفهمه » وفى د « تفهيمه » .
(٢) فى ا « السيق »
(٣) فى ا « مايعر » والكلام بعده يرجح ما أثبتناه موافقا لما فى ب .
(٤) فى ب « بعد أن أتام »

وذكر ابن عقيل أن بعضهم رأى أن الانتقال من دليل إلى غيره ليس بانقطاع ولا خروجٍ عن مقتضى الجدال والحِجَاجِ ، احتجاجا بقصة إبراهيم ، وأجاب عنه بأن الخليل لم يكن انتقالُه للعَجْز ، لأنه كان قادرا أن يحقِّق مع نمرود حقيقةَ الإحياء والإماتة ، وهو المستدلُّ بالنجوم وغيرها ، لكنه لما رآه غبيا[1] أو متغابيا انتقل إلى الدليل الأوضح[2] فى باب يُعْجِزه عن دعواه المشاركة لباريه فلم يُوجَدْ فى حقه العجز .

قلت : فحاصلُه أن الانتقال لمصلحة يجوز ، وليس انقطاعا ، دون ما إذا كان عجزا فإنه انقطاع .

مَسْأَلة : المعارض هل له بعد المعارضة أن يتأوّل خبر المستدل ؟ اختلفوا فيه على مذهبين ، ذكرهما ابن برهان .

مَسْأَلة : سؤال القلب صحيح ، وإن لم يقْلب نفس حكم المستدل ، بل ما يلزم منه قلبه ، كقلب التسوية ، وكما إذا قال المستدل : لُبْثٌ فى مكان مخصوصٍ فلم يكن قُرْبَةً بنفسه كالوقوف بعرفة ، فيقلب عليه فيقال : فلم يكن الصومُ شرطاً فيه كالوقوف بعرفة ، وما أشبه ذلك ، ذكره القاضى وأبو الخطاب وكثير من الشافعية منهم أبو الطيب ، وحكاه أبو الطيب عن أبى على الطبرى فى القلب المذكور ثانيا وبابِهِ ، وقال بعض الشافعية : ليس بصحيح ، لأنه معارضة فى غير الحكم الذى عَلَّلَ به المستدل ، واستدل عليه القاضى بالشركة فى دلالة النصوص كقوله : لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ ، ومنهم من فصل فقال : لا يجوز قلب : [التسوية] لأن حكم الأصل فيه يخالف حكم الفرع ، ويجوز القلبُ الآخر ، وهو : أن يصرح بحكم يستوى فيه الأصلُ والفرع ، ويلزم[3] منه محل النزاع[4] .

---

(١) فى ا « لما رأى عيبا »
(٢) فى ا « إلى الدليل الواضح »
(٣) فى د « ويستوى فيه »
(٤) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

فصل

يجوز أن يكون الحكم المعلَّل علة ،والعلةُ معلولا ،بأن يقول : من صحَّ طلاقه صح ظِهارُه ، ومن صح ظهاره صح طلاقه ، وهذا نوع ثالث من القلب لا يفسد العلة عند أصحابنا وأكثر الشافعية ، وقالت الحنفية وبعض المتكلمين : هذا يفسد العلة[1] .

مسألة : لا يجوز أن يعتدل قياسان [أو أمارتان] فى المسألة الواحدة ، أو خبران يختلفان على شيء واحد ، بأن يوجب أحدهما الحظر والآخر الإباحة ، بل لابد من وجود المزية فى أحدهما ، فإن ظهرت للمجتهد صار إليها ، وإن خفيت عنه وجب أن يجتهد فى طلبها ويقف إلى أن يتبينه ، وهذا قول أصحابنا القاضى وابن عقيل وأبى الخطاب وغيرهم ، وبهذا قالت الشافعية والكرخيُّ وأبو سفيان السرخسى، وحكاه الإسفرائينى عن أصحابه ، وقال أبو بكر الرازى والجرجانى والجبائى وابنه وابن الباقلانى وزعَم أن هذا يحكى عن الحسن البصرى وعبد الله العنبرى[2] وأن أباحنيفة حكى عنه التخييرُ فى وجوب زكاة الخيل وتركه ، وقال : إن هذا قولُ من يقول كل مجتهد مصيب ، وهو قول الأشعرى ذكره فى كتاب الاجتهاد ، قال : وليس للمفتى أن يخير المستفتى ، ولا للحاكم أن يخير الخصوم ، ولا أن يحكم فى وقتٍ بحكمٍ وفى وقتٍ آخر بحكم آخر ، بل يلزم أحَدَ القولين ، وذكر أن هذا قول هؤلاء ،ثم هل يتعين عليه وعلى العامىّ إذا خير بين المفتين أحدُ الأقوال بالشروع فيه كالكفارات أو بالالتزام كالنذور ؟ لهم فيها قولان .

قلت : هما نظير الوجهين لنا فى جواز انتقال الإنسان عنه .

وذكر أبو الخطاب أن الأمة مُجْمعة أن مسائل الاجتهاد ليس المجتهد مخيراً فيها،

---

(١) فى ب « هذا يفيد العلة » خطأ .

(٢) فى د « عبيد الله العنبرى » .

و بعضُ المتكلمين يجوز ذلك ، وإذا تساويا فى نفس المجتهد خير فى الأخذ بأيهما شاء ، وهذا قولُ أبى على الجبائى وأبى هاشم ، حكاه ابن عقيل ، قال : وبالأول قال الفقهاء ، وكذلك حكاه عنه أبو الخطاب ، وهذا قول ابن عقيل فى ضمن مسألة القياس ، فإنه قال : ولسنا نمنع تكافؤ الصفات التى يقيس[1] بها القائسون وكَوْنَ الصفة [لها] دلالة على تعلُّق الحكم بها فى حق مَنْ غلب على ظنه منهم أن الحكم متعلق بها ، دون ما عداها ، وأن تكون أحكام الله فى الحادثة وتعليل حكمه مختلفة فى حقوق المجتهدين وفرضهُ عليهم فى ذلك مختلف ، لأن ذلك ليس بمستبعد ، وسنورد فى ذلك مايقتضيه فى موضعه حتى إنه إذا تَسَاوَيَا عنده تساوِياً يمتنع معه الترجيح كان المجتهد مُخَيَّراً كما خير المكفر ، ثم ذكر قول أصحابنا ، ثم قال فى أثناء المسألة : فإن قيل : قد يُشْبِه الفرع أصلين متضادى الحكم أحدها حلال والآخر حرام ، و يشارك كلّ واحدٍ منهما فى صفة من الصفات يقتضى عند المجتهد الحكم فيها بحكمهما جميعاً فما الذى تَصْنَعُون فيه ؟ قيل : يكون عندنا مُخَيَّرا فى الحكم بأيهما شاء على ما نبينه بعد [إن شاء الله] ثم ذكر أنا وكلّ من يقول « إن الحق فى جهة واحدة ، وليس كل مجتهد مصيبا » وهم أكثر القياسين يمنع من تكافؤ القياسين ، وأما من قال بالتساوى فحكمه التخيير ، وإنما يجىء على قول من يقول « كل مجتهد مصيب » وحكى الجرجانى قول الكرخِيِّ ، وقال : هذا خلاف ما قاله أبو حنيفة فى سُؤْر الحمار لما تساوى فيه الدليلان توقف فيه .

قلت : وليس هذا بصحيح ، لأن أبا حنيفة لم يخير فى الأخذ بأيهما شاء ، بل عمل بالأحْوَط ، وجمع بين الدليلين حسب الإمكان حيث قال : يتوضأ به و يتيمم ، والقول بالتكافؤ والتخيير قول أبى هاشم من المعتزلة ، ذكره ابنُ برهان وأبو الخطاب ، بعد مسألة « كل مجتهد مصيب » .

---

(١) فى ا ، د « التى ينتزعها القائسون »

وقال القاضى فى مسألة تعارض البينتين : وأيضاً فإن البينة حُجَّة فى الشرع ، والحجتان إذا تعارضَتا ولم يكن لإحداهما مزيَّةٌ على الأخرى كان حظهما السقوط ، كالنَّصَّين والقياسين إذا تعارَضا .

وقال أيضاً فى حديث أبى موسى لماروى فيه أنه قسم مع قيام البينتيْن ، وروى أنه لابينة لهما ، فقال : وإذا تعارضت الروايتان سقطَتا ، وكذلك قديذكر مثل هذا فى كثير من الروايات المختلفة أنها تتساقط[1] فهذا إن أخذ على ظاهره صار قولا ثالثاً ، بأن الأدلة تتكافأ فتتساقط ، وقدجعله محل وفاق مع الحنفية وغيرهم ، فكيف والخلاف فى التكافؤ والتوقف والتخيير مشهور ، والتوقف المشهور من قولنا فى الأدلة هو إحدى الروايتين عن مالك وقول للشافعى فى البينات ، وإن تأوَّلَ هذا على تعارض حديثين معينين أو قياسين معينين — مع أنه لا بدَّ له فى المسألة من دليل غيرهما يعمل به — فهذا ممكن ، ويحمل على حديثين أو قياسين ليس مع أحدهما مايرجَّح به لكن هذا يمنع الترجيح بدليل منفصل ، ويوجب أنه إذا تعارض دليلان متكافئان وعلمنا بثالثٍ كان لسقوطهما لا لرجحان أحدهما فهو مشكل أيضاً ، اللهم إلا أن يفسَّر ترجيحُ أحدهما بسقوطهما ، لكن هذا يَخْرِم عليه ما ذكره فى البينات من الفرق بين التساقط والترجيح .

فصل [شيخنا]

اتفقوا على أنه لا يجوز تعادل الأدلة القطعية لوجوب وجود مدلولاتها ، وهو محال ، وكذلك الأدلة الظنية عندنا ، ذكره القاضى وأبوالخطاب ، وبه قال الكرخىُّ وأبوسفيان السرخسى وأكثر الشافعية، وقال الرازى والجرجانى والجبائى وابنُه: يجوز ذلك ، وذهب قوم إلى جوازه فى القطعيات ، ذكره يوسف بن الجوزى ، وقد ذكر

---

(١) فى ب « أنها تتناقض » وكذلك فيما بعده .

القاضى فيما اختصره من أصول الدين والفقه رأيته بخطه : لا يجوز تـكافُؤ الأدلَّة فى أدلة التوحيد وصفات الله وأسمائه والقضاء والقدر ، وأما دلائل الفروع مثل الصلاة والصيام والحج والزكاة وغير ذلك فيجوز أن تتَكافأ ؛ وقال بعد هذا : والمجتهد إذا أدَّاه اجتهاده إلى أمرين متناقضين فحـكمه حكم العاميّ يجب عليه أن يقلد غيره ، ولا يجوز القول بالتخيير .

قلت : وكذا يجب أن يقال إذا تـكافأت عنده وعجز عن الترجيح ، فعلى هذا يكون التقليد بَدَلاً لا يصار إليه إلا عند العجز عن الاجتهاد .

مسـألة : إذا تعادلت الأدلة عند المجتهد فحـكمه الوقف ، عند أصحابنا ، قال صالح : كنت أسمع أبى كثيراً يُسْأل عن الشىء فيقول : لاأدرى ، وربما قال : سَلْ غيرى ، ومن قال بجواز تَعَادُلِ الأمارات قال: يتخير بين الاعتقادين كما خُيِّر العامىُّ بين المفتيين إذا اختلفا .

قال أبو الخطاب : وأما القبلة فلايجوز أن تتساوى الأمارات عنده[فيها] ، ومتى وجد ذلك جعلناه بمنزلة الأعمى يقتدى بغيره فيها ، ولا يتخير [(١) أىَّ الجهات شاء ، كما نقول فى مسألتنا : إذا تساوت عنه وقَفَ حتى يذاكر غيره أو يفـكر فتترجح عنده إحدى الأمارتين ، ولا يتخير(١)] و إن سُلم التخيير فى جهات القبلة فلأنّ حكم القبلة أخَفُّ ، ولهذا يجوز تركُهَا مع العلم فى حال المُسايَفة وفى النافلة ، وقد ذكر ابنُ عقيل فى موضع أنه إذا اعتدل عنده القياسان يُخَيَّر ، ولـكن : هل يجوز تساويهما فى نفس الأمر ؟ لابن عقيل فيه قولان ، وقياسُ ما ذكره أبو الخطاب فى القبلة أنه يقلد إذا اُستويا عنده ، كما قلنا –على وَجْهٍ– إنه يقلد عند ضيق الوقت ، وقد ذكرت لأصحابنا كلامًا فى ذلك عند مسألة التقليد .

وذكر أبو المعالى أنه إذا تكافأ عنده وَجْها الاجتهاد فـكلُّ واحدٍ من المُصَوِّبة

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من أصل ا ، وقد ألحقه الناسخ بهامشها .

والمُخَطِّئة اختلفوا : هل يقلد عالما أكبر كالعامى ، أو يتوقف ، أو يتخير ؟ على ثلاثة أقوال .

[والد شيخنا] مَسْأَلة : يجوز للمجتهد أن يحكم فى الحادثة وإن لم يحكم فيها قبله ، وهل الأفضل به ذلك أو التوقف إذا وجد غيره ؟ اختلف أصحابنا فى ذلك ، فيما حكاه عنهم ابن حامد ، فذهب طائفة منهم إلى أن التوقف أفضل مطلقا، وذهب بعضهم إلى أن ما كان من الفروع حكَمَ فيه وما كان من الأصول توقَّف [فيه] ، وذهب ابن حامد إلى أن الأفضل أن يحكم فى الجميع مطلقا ، وتعلق الأولون بقول أحمد فى رواية الميمونى : إياك أن تتكلم بكلمة واحدة ليس لك فيها إمام ، وتعلق الآخرون بغير ذلك ، وتعليلُ كل قول فى تهذيب الأجوبة لابن حامد، وقد صَرَّح[1] ابن عقيل والدينورى عن أحمد رواية أن كل مجتهد مصيب من دلالته على استفتاء غيره.

قلت : ويؤخذ ذلك أيضا من قوله للذى صنف ما فى الحديث من الاختلاف [والأحاديث] المتضادة ، وسماه « كتاب الاختلاف » قال : لا تُسَمِّه كتاب الاختلاف ، ولكن سمه كتاب السَّعة[2] ، وروى الخلال ذلك عن طلحة بن مصرف ، وقال عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن لى باختلاف أصحاب محمد حُمْرَ النَّعَم ، وقد بسط ابن عقيل ذلك .

مسألة : لا يجوز للمجتهد أن يقول فى شىء واحدٍ ووقتٍ واحدٍ بقولين مختلفين ، وحكى عن الشافعى أنه أجاز ذلك ، ذكره فى مواضع من كتبه ، وقسم أبو الطيب ما كان منه إلى أربعة أقسام .

مَسْأَلة : المصالح المُرْسَلَةُ لا يجوز بناء الأحكام عليها ، قاله ابن الباقلانى وجماعة المتكلمين ، وهو قول متأخرى أصحابنا أهل الأصول والجدل، وقال مالك : يجوز ذلك ، وقد ذكر أبو الخطاب فى تقسيم الأدلَّة الشرعية أن الاستنباط قياسٌ

---

(١) فى د « وقد خرج » . (٢) كذا فى ا ، ب ، وفى هامش ب « الشفاء »

واستدلالٌ ، والاستدلال يكون بأمارة أو علة ويكون بشهادة الأصول ،والاستدلال بالعلة أو الأمارة هو المصالح ، قال ابن برهان : الحق ما قاله الشافعى ، قال : إن كانت مُلاَئمة لأصلٍ كلىّ من[أصول] الشريعة،أو لأصل جزئى جاز لنا بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا ، قال : وسنبين أن ما لكا لا يخالف هـذا المذهب ، وقسم المقدسى فى ذلك تقاسيمَ كثيرةً، وأنكر بعضُ أصحابنا أن يكون فيها مذهب ثالث ، وذكر مثل قول مالك قولاً قديما للشافعى ، وحكى ذلك عن أبى حنيفة .

مسألة : الاستحسانُ كان أبو حنيفة وأصحابُه يقولون به ، وأنكره الشافعى عليهم، و بَسَط أبو الخطاب القولَ فيه عقيب تخصيص العلة ، قال القاضى عبد الوهاب المالكى : ليس بمنصوصٍ عن مالك ، إلا أن كتب أصحابنا مَمْلُوءة من ذكره والقول به ، ونص عليه ابنُ القاسم وأشهب وغيرهما .

وفسره الحلوانى بأوجه ، ويحتمل عندى أن يكون الاستحسان تركَ القياس الجلى وغيره لدليل نصٍّ من خبر واحدٍ أو غيره ، أو تركَ القياس لقول الصحابى فيما لا يجرى فيه القياس كما تقدم .

وهذا ظاهر كلام أبى الخطاب فى كتاب الهداية فى مسألة العِينَة حيث قال : لا يجوز استحسانًا ، فلينظر إن كان ذكر ذلك أحد ، ثم إنى رأيت الفخر إسماعيل فى كتابه الجدل قد ذكر هذا الذى ذكرته بعينه فى تفسير الاستحسان ، أعنى ترك القياس للحديث المخالف للقياس ، اللائقُ بتفسير الاستحسان ما ذكرته ثانيا من ترك القياس لمخالفة الصحابى له ، أعنى فيما لا يَجْرِى فيه القياس، فإن الحنفية وافَقُونَا فى أن الصحابى إذا قال قولا لا يهتدى إليه القياسُ حُمل على أنه قاله توقيفاً والشافعية خالفونا فى ذلك ، وكذا الحنفية وافقونا فى الاستحسان ، والشافعية خالفونا ، وهذا وجه حسن إن شاء الله .

[قال شيخنا]وقد أطلق أحمد القَوْلَ بالاستحسان فى مواضع ،قال فى رواية الميمونى: أستحسن أن يتيمم لكل صلاة ، والقياس أنه بمنزلة الماء يصلى به حتى يُحْدِث أو يجد الماء ،

وقال فى رواية بكر بن محمد فيمن غَصَبَ أرضا فزرَعها : الزرع لربّ الأرض ، وعليه النفقة ، وهذا شيء لا يوافق القياس ، ولكن أستحسن أن يدفع إليه نفقته ، وقال فى رواية المروذى : يجوز شراء أرض السَّواد ، ولا يجوز بيعها ، فقيل له : كيف يشترى ممن لا يملك ؟ فقال : القياسُ كما تقول ، ولكن هو استحسان ، وقال فى رواية صالح فى المُضارب إذا خالَفَ فاشترى غير ما أمره به صاحبُ المال : فالربح لصاحب المال ، ولهذا أجْرَةُ مثله ، إلا أن يكون الربح يُحيط بأجْرَة مثله فيذهب ، وكنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال ، ثم استحسنت .

وبه قال أصحاب أبى حنيفة ، وذكر عن إياس بن مُعَاوية ، وكتبُ مالكٍ مشحونة بالاستحسان ، وكذلك قال الشافعى : أستحسن فى المُتْعة قَدْرَ ثلاثين درهما[1] وقد أنكر الشافعى وأصحابُه القولَ بالاستحسان ، وقال أحمد فى رواية أبى طالب : أصحاب أبى حنيفة إذا قالوا شيئا خلاف القياس قالوا : نستحسن هذا وندَعُ القياس ، فيَدَعُونَ ما يزعمون أنه الحق بالاستحسان ، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء ولاأقيس عليه ، قال القاضى : هذا يدل على إبطال القول بالاستحسان.

قال أبو الخطاب : وعندى أنه أنكر عليهم القولَ بالاستحسان من غير دليل ، ولهذا قال « يتركون القياسَ الذى يزعُمون أنه الحق بالاستحسان » فلو كان الاستحسان عن دليلٍ ذهبوا إليه لم ينكره ، لأنه حقّ ، وقال « أنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه » معناه أنى أترك القياسَ بالخبر ، وهذا هو الاستحسان بالدليل ، وفصَّله فصولاً ، أحدها فى أن هذه التسمية صحيحة ، الثانى فى حده ، قال : والذى يقتضيه كلامُ أصحابنا أن يكون حَدُّ الاستحسان العدولَ عن مُوجَب القياس إلى دليل هو أقْوَى منه ، لأنه لم يرد لفظه ، إلا فى أنه تركُ القياسَ للاستحسان ، فأما فى ترك دليلٍ آخر فلم يرد ، قال : وحَدَّهُ شيخنا بأنه تركُ الحكم إلى حكم هو أوْلَى

---

(١) فى ا « بقدر ثلاثين ذراعا » تحريف .

منه ، قال : وليس بشيء ، لأن الأحكام لا يقال : بعضها أولى من بعض،ولا بعضها أقوى من بعضٍ ، و إنما القُوة للأدلة .

قلت : هذه مناقشة لفظية .

وحَدَّه بعضهم بأنه تركُ القياسِ [(١) إلى قياس أقوى منه، قال: وهذا باطل ، فإنهم إذا تركوا القياس(١)] لنص أو تَنْبيه كان استحسانا .

وحَدَّه بعضهم بأنه ترك طريقة الحكم إلى [طريقة] أخرى أولى منها لولاها لوجب البنيان(٢) على الأولى .

وحَدَّه الكرخيُّ بأنه العدولُ عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم فى نظائرها لوجْهٍ هو أقوى من الأول .

قال : وهذا معنى الذى قبله ، و يلزم عليه أن يكون العدولُ عن العموم إلى التخصيص استحسانا ، [(٣) والعدولُ عن العموم إلى الخصوص استحسانا(٣)]

[شيخنا] : فصل(٤)

قال أبو الخطاب : ومعنى الاستحسان أن بعض الأمارات تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس ، وهذا راجعٌ إلى تخصيص العلة ، قال وشيخنا يمنع من تخصيص العلة و ينصر القول بالاستحسان ، ولا أعرف لقوله وجها ، وقد أورد القاضى على نفسه هذا فى مسألة تخصيص العلة ، وفَرَقَ بين تخصيصها و بين ترك قياس الأصول للخبر ، قال : ولأنهم قد يعدلون فى الاستحسان عن قياس وعن غير قياس ، فامتنع أن يكون معناه تخصيصا بدليل .

---

(١) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا ولاشك أن الكلام لا يستقيم بدونه .

(٢) فى ب « لوجب الثبات على الأولى »

(٣) ساقط من ا .

(٤) بهامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

قلت : إذا لم نَقُلْ بتخصيص العلة أخذ من موضع الاستحسان قيدا فجعله قيدا في العلة ، ويتبين بذلك أن تلك لم تكن علة تامة ، كما يتبين بالمخصِّص أنها لم تكن عامة ، فلا فرق بين القول بتخصيص العلة وعدم تخصيصها ، وهذا الذى قاله أبو الخطاب يوافق قول أبى الحسين وابن الخطيب وغيرهما .

وفسر الحلوانى الاستحسان بأنه « ترك القياس [(1) لدليلٍ أقوى منه من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع » قال : وفسره بعض الناس بأنه ترك القياس(1)] بما يستحسنه بعضُ الناس من غير دليل ؛ وأنكر الكرخيُّ هذا ، وقال : هو العدولُ بحكم المسألة عن نظائرها لدليل يخصها ، وقال بعضهم : هو القولُ بأقْوَى الدليلين ، وقال غيره : هو تخصيص العلة ، وقد أوْمَأ أحمدُ إلى [كلامٍ يقتضى] أن القول بالاستحسان باطل ، و به قال الشافعى ، ثم ذكر فى أثناء كلامه فى قوله « مارآه المسلمون حَسَنًا » أنه عام فى جميعهم وفى بعضهم ، وقال : الاستحسانُ هو الأخذ بأقوى الدليلين وأشبههما بالحق وإن خالف ما يجوز أن يجعل دليلا على الحكم ، وذكر أن الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين فيما حكمنا(2) بصحة كل واحد من الدليلين ، قال : ومسائل الخلاف بين الفقهاء لا نحكم بصحة أدلَّة من خالفنا ، بل نعتقد فسادها ، فلهذا لم يطلق على جميع مسائل الخلاف اسم الاستحسان .

قلت : وهذا الكلام منه يقتضى أن الاستحسان ترجيحُ أحد الدليلين على الآخر ، وهذا معنى قول القاضى ، ولفظ الاستحسان يؤيد هذا ، فإنه اختيار الأحسن ، وإنما يكون فى شيئين حَسَنَيْن ، وإنما يوصف القولُ بالحسن إذا جاز العملُ به لو لم يعارَضْ ، ثم رأيت هذا الذى ذكره الحلوانى قد ذكره بعينه القاضى ؛ فالاستحسان عنده أعمُّ مما هو عند أبى الخطاب ، فتارة يقول : هو أقوى القياسين ، وليس بعام ، فإنه ذكر الاستحسان بالكتاب والسنة والإجماع ، كشهادة أهل

---

(1) ساقط من ا ، وسقوطه يفسد الكلام . (2) فى د « فيما حكينا » .

الذمة والزرع فى أرض الغير ،و إسلام النقدين فى الموزونات ، وتارة يقول : هو أقوى الدليلين ، وهذا أعم منه، وقول أبى الخطاب دليل أقوى من القياس الذى عارضه .

فصل

ذكر فيه ابن برهان انقسام الأحكام فى عللها إلى أربعة أقسام كلها راجع إلى التقسيم فى الحكم التى هى المظان،[1] [ثم ذكر الأقسام الأربعة فى فصل آخر كذلك وكذلك ذكر الجوينى [[2] فى أربع قوائم أقساما خمسة ، ثم ذكر مسألة ترجَمَ لها فى الكلام على الكتابة الفاسدة ، و بسط كلاما كثيرا فى أشياء نحو ثلاث قوائم قبيل الاعتراضات[2]] .

مسائل التقليد ، والاستصحاب ، ونحوهما

مسألة : معرفة الله لا تجب قبل السمع مع القدرة عليها بالدلائل ، قاله القاضى ، قال : وقد قال أحمد : ليس فى السنة قياس ، ولا يضرب لها الأمثال ، ولا تُدْرَك بالعقول ، إنما هو الاتباع .

قلت : ليس فى هذا الكلام ما ينفى وجوب المعرفة والتفكر قبل الرسالة ، و إنما فيه أن مخبَرَات الرسول لا تقف على العقول ، خلافا للمعتزلة .

وذكر أبو الخطاب أن هذه المسألة مبنية على العقل ، فإن قلنا « لا حكم للعقل » كان كذلك ، و إن قلنا « له ذلك » وجب على كل عاقل الإيمان بالله والشكر له .

فصل

قال ابن عقيل : لا يتأتى أن يكون الإنسان مطيعا فى نظره الأول الذى هو مقدمة العرفان ، عند أهل التحقيق ، وذكر دليل ذلك ودَخَلاً عليه وجوابه فى آخر

---

(١) فى ب « راجع إلى التفسير فى الحكم التى المطالب »
(٢) ساقط من د .

كتابه ، فى قولهم « عليه أن يعرف ذلك قبل أن يرد السمع ، فإن لم يفعل فهو كافر معاند » وقالوا : المراهق إذا بَلَغ حدا يميز ويعقل وجب عليه أن يعرف الله تعالى ، فإن لم يفعل فهو كافر معاند .

فصل

قال أبو المعالى : الصبى يُتَصَوَّر منه الاجتهاد ، ويصح منه ، وعند المعتزلة يجب عليه إذا ميز الإتيان بالمعارف العقلية ، حتى إذا مَضَتْ مدة يمكن فيها الاستدلالُ ولم يأت بالمعارف مات كافرا ، قال : وقد حكى عن أحمد أنه قال : الصبىُّ المميز مكلَّف ، وادعى فيه الإجماع ، قال: وقطع القاضى بأنه غير مكلف وادعى فيه الإجماع ، قال : وتكليفُه جائز عقلا[(1)] ، وأما وقوعه فيغلب على الظن انتفاؤه من غير قطع ، فإن الإجماع المدَّعَى لم يتحقق عندنا ، وقد صار أحمد إلى تكليفه ، وقال ابن سريج : تجب عليه الصلاة وجوب مثله ، ولسنا نقطع بإجماع الصحابة على صحة إسلامه ولا رِدَّته ، ولا منعهما ، ولا نقطع بانتفاء العقاب عنه فى الآخرة ، وحديثُ «رُفِعَ القلَمُ» مظنونٌ .

: قال القاضى : الطريقُ إلى حصولها [أدلَّة] يشترك فيها العالم والعاميُّ ، وهى أمور عقلية ، وهى كسبية مختارة للعبد وموْهبة من الله تعالى ، ولا تقع ضرورة ، وذكَرَ عن أحمد كلامًا يدلُّ على هذا ، وهو أنه قال : معرفة الله فى القلب تتفاضل فيه ، وتزيد ، قال : وهذا يدلُّ على أنها كَسْبية ، لأنها تزيد بزيادة الأدلَّةِ ، ولو كانت ضرورية لم تزد[(2)] كما[(3)] لا يزيد علم الضروريات ، قال : خلافا لمن قال : المعرفة موهبة تقع ضرورة ولا يتوصل إليها بأدلَّة العقول ، قال : وربما ذهب إلى هذا قوم من أصحابنا ، قال : والمذهبُ على ما ذكرنا ، وقد قال أحمد فى رواية

---

(1) فى د « غير جائز عقلا »

(2) فى ب « لم تترك » تحريف .

(3) فى ا « كما يزيد علم الضروريات » بسقوط حرف النفى ، خطأ .

حمدان[١] بن على : المرجئة تقول : إذا عرف ربه بقلبه وإن لم تَعْمل جوارحه ، هذا كفر ، إبليس قد عرف ربه فقال : ﴿ رَبِّ بما أَغْوَيْتَنِي[٢] ﴾ قال : فقد نص على حصول المعرفة لإبليس ، ولو كانت موهبةً لم تحصل له .

هذا الذى ذكره القاضى لا ينافى ما حكاه عن بعض أصحابنا ، لأنه مبنىٌّ على أنها ضرورة عندهم ، والضرورة لا تزيد ، وكلتا المقدمتين ممنوعة ، فإنهم إنما يقولون أصل المعرفة بالله ورسوله ضرورةٌ ، وأما الزيادة الحاصلة بتدَبُّر القرآن ونحوه فما أظنهم يقولون هى ضرورة ، وأما الثانية فإن القاضى يقول : إن العقل علوم ضرورية ، وهو عنده يزيد وينقص ، فالزيادة فى الضروريات ، وأما طعن أحمد على المرجئةِ بمعرفة إبليس فهى المعرفة الفطرية ، وما المانع من أن تكون هذه مَوْهبة من الله ؟ بل ذلك أقْوَمُ فى الحجة عليه من أن تكون حاصلة بكَسْبه ، ولو حصلَتْ بكسبه لا يثبت عليها ، فأما المعرفة الإيمانية فلم تحصل له ، ومن قال « المعرفة ضرورية » فقد أراد الفطرية ، وفى إرادته لهذه نظر .

مَسْأَلة : قال القاضى ، وابن عقيل ، وأبو الخطاب ، والحلوانى : مسائل الأصول المتعلقة بالاعتقاد فى الله ، وما يجوز عليه [وما لا يجوز] ؛ وما يجب له ، ويستحيل عليه ، لا يجوز التقليد فيها ، وكذلك أطلق الحلوانى أن العامىَّ لا يجوز له التقليدُ فى أصول الدين ، وحكى عن عبدالله[٣] بن الحسن العنبرى أنه يجوز ذلك[٤] ، قال ابن عقيل : وسمعت الشيخ أبا القاسم بن البقال يقول : إذا عرف الله وصَدَّق رسولَه ، وسكن قلبه إلى ذلك ، واطمأنَّ به ، فلا علينا من الطريق ، تقليدا كان أو نظراً أو استدلالا ، حتى إن الطريق الفاسدَ إذا أداهُ إلى معرفة الله تعالى كفى ،

---

(١) فى ا « ابن حمدان بن على . . إلخ »

(٢) من الآية ٣٩ من سورة الحجر . (٣) فى د « عبيد الله »

(٤) فى ب « أنه لا يجوز ذلك » بزيادة حرف النفى ، وعلى ذلك لا يكون قولا آخر .

فلو قال : أنا أعرف الله من طريق أنى دَعَوْت يوما فى غرضٍ لى ، فكان ذلك الغرض ، وما دعوت سواه ؛ فدلنى على إثباته ، وذكر مثالا آخر .

فصل

ثم قال ابن عقيل فى آخر كتابه : لا يجوز للعاميّ أن يقلد فى التوحيد والنبوات ، قال : وهذا مذهبُ الفقهاء وأهل الأصول والكلام ، ثم فسر ذلك بأنه إنما هو حدوث العالم ، وأن له محدثا ، وأنه مستوجب لصفات مخصوصة ، مُنَزَّه عن صفات مخصوصة ، وأنه واحد فى ذاته وصفاته ، خلافا لما حكى عن بعض الشافعية أنه أجاز تقليده فى ذلك ، وكذلك أبو الخطاب مَيْله إلى هذا الكلام ، وذكر أبو الخطاب [ما بعده أيضا[1]] ، قال ابن عقيل : ولم يختلفوا فى أنه ليس له أن يقلِّد فى أصول الشريعة كوجوب الصلوات وأعداد الركعات .

قال شيخنا : قال أحمد: إنه لايجوز[2] التقليد فيما يطلب فيه الجزم ولا يثبت إلا بدليل قطعى ، ويجوز التقليد فيما يطلب فيه الظن وإثباته بدليل ظنى ، ولا اجتهاد فى القطعى ، ويلزم شرعاً كلَّ مسلمٍ مكلفٍ قادرٍ معرفةُ الله بصفاته التى تليق به ، والإيمان بما صح عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، مع التنزيه عن التشبيه والتجسيم والتكييف والتمثيل والتفسير والتأويل والتعطيل ، وكلٍّ[3] نقص، وهى أول واجب لنفسه[4] [سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا]

مسألة[5]: العاميُّ الذى ليس معه آلة الاجتهاد[6] فى الفروع يجوزله التقليد

---

(١) ساقط من ا .

(٢) فى ا « إنه يجوز التقليد » وما بعده صريح الدلالة على أن حرف النفى لازم هنا .

(٣) فى ب « وكل بعض » تحريف .

(٤) فى ب « لتعيينه »

(٥) هذه المسألة وقعت فى ا متأخرة ، قبل « فصل التقليد قبول القول . . الخ » الوارد فى ص ٤٦٢ الآتية .

(٦) فى ا « الذى لهالاجتهاد . . الخ » وما أثبتناه عن ب أوفق .

فيها عند الشافعية والجمهور ، قال أبو الخطاب : ويجوز له الرجوع إلى أهل الحديث في الخبر وكونِ سنده صحيحاً أو فاسدا ، ولا يلزمه أن يتعلّم ذلك بالإجماع ، فأولى أن يجوز له تقليد العالم ، وذكره القاضي وسائر أصحابنا وإمامنا ، وسواء في ذلك ما يسوغُ فيه الاجتهادُ ومالا يسوغ فيه الاجتهاد ، وصرَّح به ابن عقيل ، قال : وهو قول الأكثرين ، وقال قوم من المعتزلة البغداديين : لا يجوز له أن يقلد في دينه وعليه أن يقف على طريق الحكم ، [فإذا سأل العالم فإنما يسأله أن يُعَرِّفه طريق الحكم[1]] فإذا عرفه عمل به ، وقال أبو علي من الشافعية : لا يجوز له التقليدُ فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد خاصة ، وكذلك حكى ابن برهان [[1] المذهَبَ الثاني عن أبي علي الجبائي أن عليه أن يعلم كل مسألة بدليلها[1]] قال : ومن الناس مَنْ قال : يجب عليه ذلك في المسائل الظاهرة دون الخفية .

فصل

قال شيخنا : أول أركان الإسلام ومبانيه الخمسة قولا وفعلا وعملا في حق كل مكلف الشهادتان ، نطقا إن أمكن ، واعتقادا جازما بموجبهما ومقتضاهما ، وقيل : والتزام أحكام الملّة ، وإشارةً مفهومة من الأخرس ونحوه ، وهما معلومتان عُرْفا ، ومَنْ جهلهما تشريعا ، ثم الصلاة ،ولا تصح بدون طهارة شرعية مع القُدْرة عليها، ولا يجب تحصيلُ شرط الوجوب والإيجاب ،بل يجب تحصيل شرط أداء ما وجب كالوضوء والغُسْل وإزالة النجاسة والتيمم ، ونحو ذلك ، للصلاة الواجبة عليه قبل ذلك.

قال المصنف : قلت : وهذا مناقض لما حكيناه عنه صريحا أن له التقليد في الفروع فيما يسوغ فيه [الاجتهاد ومالا يسوغ فيه ذلك[1]] ، وحكايته التفصيل في ذلك عن أبي علي الشافعي ، وذكر أبو الخطاب نحوه ، فقال في أصول هذه العبادات :

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

إن الناس أجمعوا على أنه لا يسوغ فيهـا التقليد ، لأنه ثبت بالتواتر ، ونقلته الأمة خلفُها عن سلفها ، فمعرفة العامىِّ به توافق معرفة العالم كما تتفق[١] معرفتهما بأخبار التواتر فى الحسيات ، اختاره القاضى وابن عقيل وأبو الخطاب .

قال والد شيخنا: الذى ذكره القاضى أنه لا يجوز التقليد فى معرفة الله ووحدانيته والرسالة ، ولا فى السمعيات المتواترة الظـاهرة كالصلوات ووجوب الزكاة وصيام شهر رمضان وحج البيت ، لاستواء الناس فى طُرُق علم ذلك ، وهذا مطابق لما ذكره ابنُ عقيل ، فأما الفروع التى ليست متواترةً ظاهرة فيسوغ التقليد فيها،وإن كان فيها مالا يسوغ فيه الاجتهاد لإجماع غير مشهور أو نص يعرفه الخاصة ــ مثل وجوب الشفعة ، وحَمْل العاقلة دية الخطأ ،وكون الطَّوَاف والوقوف ركنين فى الحج وتفاصيل نُصُب الزكاة وفرائضها ، وقطع اليُمْنَى من يد السارق ، وتنجس الدهن بموت الفأرة ، إلى غير ذلك من أحكامٍ مجمع عليها لا تعدُّ ولا تحصى ، مجمع عليها لا يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف ، ومع هذا فهى غير ظاهرة ظهُورَ أصول الشرائع ــ فيسوغ فيها التقليد ، لأن تـكليف العامىِّ معرفةالفرق بين مسائل الإجماع والاختلاف يضاهى تـكليفه دَرْكَ حكم حوادثه بالدليل ،ولهذا يكفر جاحدُ الأحكام الظاهرة المجمع عليها . وإن كان عاميا،دون الخفية ؛ فما فرق بينهما فى التـكفير فرق فى التقليد ، وكذلك أيضا منع التقليد فى جميع مسائل الأصول فيه نظر ، بل الحق ما ذكره القاضى وابن عقيل أن المنع فى التوحيد والرسالة فإنّهما ركنا الإسلام ، وفاتحة الدعوة ، وعاصمة الدم ، ومَنَاط النجاة والفوز ، فأما تـكليف عموم الناس دَرْكَ دقائق المسائل الأصولية بالدليل فهو قريبٌ من تـكليفهم ذلك فى الفروع ، فليميز الفرقُ فإن تراجمَ هذه المسألة مختلفة فى كلام أصحابنا وغيرهم .

قال شيخنا: وكذلك قال أبو الخطاب: الذى لايسوغ[٢] التقليد فيها هو معرفة

---

(١) فى ا « كما يتوافق »

(٢) فى ا « الذى يسوغ » بإسقاط حرف النفى ، وليس بشىء ، وما بعده من الكلام يدل على صحة ما أثبتناه موافقا لما فى ب .

الله ووحدانيته ، ومعرفة صحة الرسالة ، وذكر أن الأدلة على هذه الأصول الثلاثة يعرفه كل أحد بعقله وعلمه ، وإن لم يقدر العاميُّ على أن يعبر عنه ، قال : وبه قال عامةُ العلماء ، وقال بعض الشافعية : يجوز للعامى التقليد فى ذلك ، قال : ولا يختلف الشافعية أنه ليس للمكلف المسلم أن يقلِّد فىوجوب الصلاة والصوم عليه ونحو ذلك فأولى أن لا يجوز التقليد فى الوحدانية والنبوة ، ثم قال : وكذلك أصول العبادات كالصلوات الخمس وصيام رمضان وحج البيت والزكاة ، فإن الناس أجمعوا على أنه لا يسوغ فيها التقليد ، لأنه ثبت بالتواتر ، ونقلته الأمة كلها خلفُها عن سلفها ، ثم أطلق أبو الخطاب أن العاميَّ لا يجوز له التقليد فى مسائل الأصول ، وقال فىالبحث مع ابن سريج : لو خشى المكلَّفُ أن يموت لم يجز له التقليد فى معرفة الله والوحدانية

مَسْألة : التقليد فىالأصول يتكلم فيه فىمواضع ، أحدها : هل يجوز للمقلد فى التصديق بما يجب به التصديقُ ، الثانى : لو لم يجز فإذا وقع التصديقُ بتقليد أو استدلال فاسدٍ ، هل يصح الإيمان و يعاقب على ترْك الواجب أم لا يصح ؟ الثالث التقليد[1] فيما لا يجب الإيمان به ابتداء ، لكن لايجوز القولُ فيه إلا بالحق كمسائل الخلاف الدقيقة .

وقد استدل ابن عقيل وغيره بآيات ذمّ التقليد ، وهى إنما ذمّتْ مَنْ قلّد فى باطل ، واستدلَّ بالاشتراك فى طرق الأصوليات وأنها عقلية مشتركة[2] كاشتراك المجتهدين فى السمعيات ، وهذا ليس على إطلاقه ، بل فى بعضها من الغموض أكثر مما فى كثير من السمعيات ، وجَحْدُ ذلك مكابرةٌ ، لا سيما وعندنا أن مَدَارك الصفات السمعُ وهو قد جعل المُدْرِكَ العقلَ فقط ، وقد ردَّ على ابن البنا[3] بشيئين : أحدهما أن الطمأنينة لا تحصل إلا بطريقها ، الثانى أن الطريق أكثر البعدين إذ هو رأس العمل فى تحصيل العلم .

---

(١) كلمة « التقليد » ساقطة من ا .

(٢) فى ب « وأنها عقلية متبسرة » .

(٣) فى د « أبى البيان » ولعل الأصل « ابن المنى » فإنه يتكرر كثيرا .

[شيخنا][1]: فصل

التقليد : قبولُ القول بغير دليل ، فليس المصير إلى الإجماع تقليداً ، لأن الإجماع دليلٌ ، وكذلك يُقبل قولُ الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يقال له: تقليد ، بخلاف فتْوى الفقيه ، وذكر فى ضمن مسألة التقليد أن الرجوع إلى قول الصحابى ليس بتقليد ، لأنه حجة ، وقال فيها : لما جاز له تقليدُ الصحابة لزمَه ذلك ، ولم يَجُزْ له أن يخالفه[2] ، بخلاف الأعلم ، وقد قال أحمد فى رواية أبى الحارث : مَنْ قلّد الخبر رجوت [له] أن يَسْلَمَ إن شاء الله ، فقد أطلق اسمَ التقليد على من صار إلى الخبر وإن كان حجةً فى نفسه .

مسألة : للعاميّ أن يقلد فى الفروع أىَّ المجتهدين شاء، ولا يلزمه أن يجتهد فى أعيان المجتهدين ، فى قول القاضى وأبى الخطاب وجماعة من الفقهاء ، وذكر القاضى وأبو الخطاب أنه ظاهر كلام أحمد ، كما ذكر القاضى أن العامىّ[3] يتخير بين المفتين ، ولا يلزمه الاجتهاد ، قال : فإن قيل فهلا قلتم يلزمه الأخْذُ بقول من غَلَّظ كما قلتم : إذا تقابَلَ فى الحادثة دليلان أحدهما حاظر والآخر مُبيح ؟ قيل له : فرق بينهما ، وقال ابن عقيل : لا يتخير ، بل يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتيين الأدْيَن والأوْرَع ومن يُشَار إليه أنه الأعلم ، وقال : ذكَره أحمد ، ولم يحك فى المذهب فيه خلافاً ، وذكر القاضى أبو الحسين ابن القاضى أبى يعلى ابن الفراء فى العامى : هل يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين أم له الأخذ بقول أيهم شاء ؟ على روايتين ، إحداهما مثل قول القاضى والجمهور منا ، والثانية مثل قول ابن عقيل ، ذكر ذلك فى الإتمام[4] لكتاب الروايتين والوجهين ، وبهذا قال ابن سُرَيج والقفّال ، وكذلك ذكر

---

(١) هنا وقعت فى ا المسألة التى نبهنا إليها فى ص ٤٥٨ (٢) فى ا « ولم يجزله مخالفته »
(٣) فى ب « أن القاضى »
(٤) فى ب « فى التمام »

ابن برهان لهم الوجهين ، وذكرهُ الخرقى فقال : يقلِّد الأعمى أوثقهما فى نفسه ، وذكر أبوالخطاب فى ضمن مسألة تعادل الأمارات فيها وجهين ، أحدهما يجتهد فى أعيان المفتين ، ويقلد أعلمهما وأدينهما عنده ، وأخذ أصحابنا أن له أن يقلد من شاء من أهل الاجتهاد من قوله فى رواية الحسن بن زياد[1] وقد سأله عن مسألة فى الطلاق فقال : إن فعل حنث ، فقال له : يا أبا عبد الله إن أفتانى إنسان – يعنى أنه لا يحنث – فقال : تعرف حلقة المدنيين – حَلْقة بالرصافة – فقال له : إن أفتونى به حل ؟ قال : نعم ، قال : وهذا يدل على أن العامى يخيَّر فى المجتهدين ، وذكر أبوالخطاب قول من قال يلزمه أن يجتهد فى أعيانهم أيهم أعلم ، وقد أومأ الخرقى إلى نحو هذا فى مسألة القبلة ، ووَجَّه أبو الخطاب الأول بالإجماع ، وبأن معرفة[2] الأعلم تتعذَّرُ على العامى ، قال أبو الخطاب : فإن اجتهد فى العلماء فاستوى عنده عِلْمُهم ، فإن كان[3] أدْيَنَ وجب عليه تقديمُ الأدين على أحد الوجهين، وعلى الوجه الآخر هما سواء ، فإن كان أحدهما أَعْلَمَ والآخر أدْيَنَ ، فقال بعضهم : هما سواء ، وقال آخرون : يعتمد[4] الأعلم ، فإن استووا عنده فى العلم والدين كان مخيراً فى الأخذ بأىِّ أقاويلهم شاء ، لأنه ليس بعضهم بقبول قوله أوْلى من بعض ، قال : وإن أفْتَاه اثنان واختلفا فهل يخير بينهما ، وقبل مع التساوى عنده ، أو يأخذ بأغلظهما أو أشدهما أو بأخفهما أو بأرجحهما دليلاً أو بقول أعلمهما وأورعهما أو الأعلم أو الأورع أو يسأل مُفْتيا آخر فيعمل بقول مَنْ وافقَه منهما ، وقيل أو من خالَفَه ؟ فيه أوجه ذكرت .

قال شيخنا : قلت : بعض هذه الوجوه إنما هى فيما ينسب إلى الإمام من

---

(١) فى ا « الحسن بن بشار المخزومى » وفى نسخة عندب « الحسين بن زياد »
(٢) كلمة « معرفة » ساقطة من ا .
(٣) فى ب « فكان أحدهم . . الخ »
(٤) فى ا « يقلد الأعلم »

أقواله ، لا فيما يقلده العاميُّ من أقوال العلماء المختلفين ، وأين اختلاف أقوال الواحد إلى اختلاف القائلين ؟

فصل [شيخنا]

يجب على العاميّ قطعا البحث الذى به يعرف صلاح المفتى للاستفتاء إذا لم تكن قد تقدّمت معرفته[1] بذلك ، ولا يجوز له استفتاء من اعتزى إلى العلم وإن انتصب فى منصب[2] التدريس أو غيره ، ويجوز استفتاء من تواتَرَ بين الناس أو استفاض فيهم كونُه أهلاً للفتوى ، وعند بعض الشافعية إنما يعتمد على قوله إذا كان أهلا للفتوى ، لأن التواتر لا يفيد العلم إلا فى المحسوس[3] ، ورُبَّ شهرة لا أصْلَ لها ، ويجوز له استفتاء من أخبر المشهورُ المذكور عن أهليته ، وأطلق أبو إسحاق الشيرازى وغيره أنه يقبل فيه خبر الواحد العَدْل ، وينبغى أن يشترط فيه أن يكون عنده من العلم والبصر ما يميز به المُلْبِس من غيره ، قال أبو عمرو : ولا ينبغى أن يكفى فى هذه الأزْمان مجردُ تَصَدّيه للفتوى واشتهاره بمباشرتها ، لا بأهليته لها ، فإذا اجتمع اثنان ممن يجوز استفتاؤهم ، فهل يجب عليه الاجتهاد فى أعيانهم ؟ فيه وجهان ، أحدهما ـ وهو عند العراقيين قولُ الأكثر والصحيحُ ـ أنه لا يجب ، الثانى أنه يجب ، قاله ابن سُرَيج والقفَّال ، وصححه صاحبه القاضى حسين ، والأول أصحُّ ، لكن متى اطَّلَعَ على الأوثق منهما فالأظهرُ أنه يلزمه تقليده دون الآخر ، كما يجب تقديمُ أرجح الدليلين ، فيقدم أوْرَعُ العالمين ، وأعلم الوَرِعين ، والأعلم أولى من الأورع فى الأصح ، وهل يجوز له أن يتخير ويقلِّد أىَّ مذهبٍ شاء ؟ فإن كان منتسبا

---

(١) فى ب ، د « قد عدمت معرفته » تحريف مفسد للمعنى .

(٢) فى ا « وإن لم ينتصب فى منصب التدريس » .

(٣) فى « ا المحسوسات »

إلى مذهب معين انبَنَى على أن العامىّ هل له مذهب ؟ فيه وجهان ، حكاهما أبو الحسين ؛ أحدهما : لا ، فله أن يستفتى مَنْ شاء من أهل المذاهب ، الثانى ـ وهو أصح عند القفال والمروذى ـ له مذهب ، فلا يجوز له إن كان شافعيا أن يستفتى حنفيا ، ولا يخالف إمامه ، قال أبو عمرو : وقد ذكرنا فى المفتى المنتسب ما يجوز له مخالفة إمامه،وإن لم يكن قدانتسب إلى مذهب معين انبنى على أنه : هل يلزمه التمذهب بمذهب معين ؟ فيه وجهان ذكرهما ابن برهان،أحدهما : لا يلزمه ذلك ، قال أبوعمرو : فعلى هذا هل له أن يستفتى على أى مذهبٍ شاء أو يلزمه أن يبحث حتى يعلمَ علمَ مثلِهِ أشدَّ المذاهب وأصحَّها أصلاً فيستفتى أهله ؟ فيه وجهان كما فى أعيان المفتين والثانى : يلزمه ذلك ، و به قطع الكيا ، وهو جارٍ فى كل مَنْ لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأرباب سائر العلوم ، قال : فعلى هذا ليس له أن يتبع فى ذلك مجرد التَّشَهِّى والميل إلى[1] ما وَجَد عليه أباه ، وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة وإن كانوا أعْلَمَ ؛ لأنهم لم يتفرغوا[2] لتدوين العلم وضَبْط أصوله وفروعه ، فليس لأحد منهم مذهب ، وإنما قام بذلك مَنْ جاء بعدهم، ثم ذكر رجحان مذهب الشافعى على مَنْ قبله ، قال : ثم لم يوجد بعده من بَلَغَ محله فى ذلك ، فإن اختلف عليه فتوى مفتيين ففيه أوجه ، أحدها : الأغلظ ، والثانى:الأخَفُّ، والثالث : يجتهد فى الأوْفَق فيأخذ بفتوى الأعلم الأورع،واختاره السمعانى الكبير ، ونصَّ الشافعىُّ على مثله فى القبلة ، والرابع : يسأل مُفْتيا آخر فيعمل بفتوى من وافقه[3] ، والخامس : يتخير فيأخذ بقول أيهما شاء ، وهو الصحيح عند أبى إسحاق،واختاره ابن الصباغ فيما إذا تساوى عنده مفتيان ، قال أبو عمرو : والمختار أن عليه الاجتهاد فى الأرجح فيعمل به[4] ، فإنه حكم التعارض ، وليس هذا من الترجيح المختلف فيه

---

(١) فى ا « والميل على ماوجد ـ الخ »
(٢) فى ب « لأنهم لم يتقدموا »
(٣) فى ب « من يوافق »
(٤) كلمة « به » ساقطة من ب

عند الاستفتاء ، فليبحث عن الأوثق من المفتيين فيعمل بفتواه ، فإن لم يترجح عندهُ أحدهما استفتى آخر فيعمل بفتوى من وافقه الآخر ، فإن تعذر ذلك وكان اختلافهما فى الحظْر والإباحة وقبل العمل بذلك اختار الحظْرَ ، وإن تساويا من كل وجه خيَّرْناه بينهما ، وإن أبينا التخيير فى غيره ، لأنه ضرورة ؛ وإنما يخاطَبُ بهذا المُفْتُونَ ، وأما العامىُّ الذى وقَعَ له ذلك فحكمه أن يسأل عن ذلك ذينك المفتيين أو غيرهما .

[شيخنا] فصـل

ومن جَوَّز للعامىّ تقليد الأعلم فإنه يجوِّز له أن يترك تقليده ، ويعمل على اجتهاد نفسه ، ذكره القاضى بما يقتضى أنه محلُّ وفاقٍ ، قال : بخلاف العامى ؛ فإنه يجب عليه الرجوع إلى قوله ، وصرح ابن عقيل بذلك ، فقال : ولا خلاف بيننا أنه يجوز ترك اجتهاد غيره ، والتعويلُ على اجتهاد نفسه ، وإن كان الغير أعلم منه .

[شيخنا] فصـل

قال ابن عقيل : اختلف الأصوليون والفقهاء فى تقليد العامىّ لقول ميتٍ من [مجتهدى] السَّلَف إذا لم يَبْقَ مجتهدٌ فى العصر يفتى بقوله : هل يجوز أم لا ؟ فذهب قوم إلى أنه لا يجوز تقليد مذاهب الموتى [ذكره ابن عقيل] .

مسألة [1] : فإن استوَيا [عنده] فى العلم والدين فله التخيير بينهما ، وإن استويا وواحد منهما أدْيَنُ فعلى ما ذكرنا من الوجهين ، فإن قلنا « لا يتخير » وكان أحدهما أعلم والآخر أدْيَنَ فهل هما سواء فيتخير أو يقدم الأعلم ؟ على مذهبين ، ذكرهما أبو الخطاب .

---

(١) فى ا « فصل » مكان « مسألة » هنا

فصل

فإن لم يكن فى البلد إلا عالم واحد رجع إليه ، وسقط عنه فرض الاجتهاد فى طلب الأعلم والأورع ، ذكره ابن عقيل فى أواخر كتابه ؛ ولم يحك فيه خلافا .

مسألة : واذا استفتى عالمين فأفتاه أحدهما بالإباحة والآخر بالحظر فله أن يأخذ بقول أيهما شاء ، ولا يلزمه الأخذ بالحظر ، هذا كلامه فى رواية الحسن بن زياد[1] لما سأله عن مسألة فى الطلاق ، فقال: إن فعل كذا حنث ، فقلت : إن أفتانى إنسان لا أحنث ؟ قال : تعرف حلقة المدنيين ؟ قلت : فإن أفتونى به حل ؟ قال : نعم ، وقال عبد الجبار [بن أحمد] وبعض الشافعية : يلزمه الأخذ بالأحوط ، وهذه المسألة[2] فيما إذا استويا عنده فى العلم والدين .

قال والد شيخنا : فأما إن كان أحدهما أعلم فهو على الخلاف المتقدم ، وذكر أبو الحسين بن الفرّاء فى هذا وجهين .

مسألة : فإن قلنا « يلزمه ذلك » فما طريقه ؟ اختلفوا[3] فيه ، فقال بعضهم: يقلّد من انتشر صيته ، وظهر علمه واشتهر ، وقيل : يسأله و يبنى على قوله ، ومن الناس من قال : يحلف على ذلك .

مسألة : و إذا استفتى العامىُّ عالماً فى حكم فأفتاه ثم حدث له حكم مثل ذلك لزم العالم أن يُحْدِث لها اجتهاداً ثانياً ، ولا يفتى بما أفتى أولاً فيكون مقلداً لنفسه ، ولزمه إعادة الاستفتاء ، ولا يكتفى بالأول ، وكذلك الحاكم يكرِّرُ الاجتهاد عند كل حكومة ، وكذلك المجتهد فى القبلة عند كل صلاة ، ذكر ذلك كله القاضى وابنُ عقيل ، ولم يذكرا خلافا ، وللشافعية وجهان ذكرهما ابن برهان وغيره ، أحدهما

---

(١) فى ا « الحسن بن بشار »

(٢) فى ا « وفرض المسألة فيما إذا استويا ــ الخ »

(٣) فى ا « اختلفنا فيه »

كذلك ، والثانى يجوز للعامىِّ أن يكتفى بالفتوى الأولى ، قال أبو عمرو : وهو أصح[١] ، وللمجتهد أن يبنى على اجتهادِه السابق مع كونه شاكاً فى الحال ، وخص ابن الصباغ الخلاف بما إذا قلَّد حيا ، وقطع فيما إذا كان خبراً عن ميت أنه لا يلزم العامىَّ تجديدُ السؤال ، قال أبو عمرو : والمفتى على مذهب الميت قد يتغير[٢] جوابه على مذهبه .

مَسْأَلة[٣] : لا يجوز للمجتهد تقليدُ مجتهدٍ آخر ، سواء فى ذلك ضيق الزمان وَسَعَتُه ، نص عليه فى رواية الفضل بن زياد ، ذكرها ابن بطة أن أحمد قال له : يا أبا العباس لا تقلد دينك الرجالَ فإنهم لم يسلموا من أن يغلطوا ، وقال فى رواية أبى الحارث : لا تقلد أمْرَك أحداً منهم ، وعليك بالأثر [والاجتهاد[٤]] قال القاضى : فقد منع من التقليد ونَدَبَ إلى الأخذ بالأثر [[٥]وإنما يكون هذا فيمن له معرفة بالأثر والاجتهاد[٥]] قال أبو الخطاب : وعن أبى حنيفة [فى جوازه] روايتان ، إحداهما جوازُه ، والثانية المنع منه ، وبه قال الشافعى والصيرفى وابن أبى هريرة وأبو يوسف وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز ، حكاه أبو سفيان [عنهما] فى مسائله ، وكلامُهم فى المسألة يدلُّ على الأعلم فقط ، ولم يفرق بين أن يكون الزمان واسعا أو ضيقا ، وكذلك ذكر هـذا ابنُ حامد فى أصوله عن بعض أصحابنا و بعض المالكية ، واختاره[٦] ابن سُرَيج مع ضيق الوقت ، وحكى عن محمد أنه أجازه لمن هو أعلم منه ، ولم يجزه لمن هو مثله أو دونه ، وكذلك جَزَمَ به عنه ابنُ برهان وأبو الخطاب .

---

(١) فى ا « وهو الأصح »

(٢) فى ب « قد يتعين جوابه » ولعلها أقرب

(٣) وقعت هنا فى ا المسألتان المتعلقتان ببحث العامى عمن يريد أن يستفتيه ، وهما واردتان تبعا لما فى ب فى ص ٤٧١ الآتية

(٤) كلمة « والاجتهاد » ساقطة من ب

(٥) مابين هذين المعقوفين ساقط من ا

(٦) فى ا « وأجازه ابن سريج »

ولم يذكر عن أحد تقليد المُساوى مع السَّعة .

قال والد شيخنا : وحكى الحلوانى عن أبى حنيفة ومحمد أنه يجوز تقليد مَنْ هو أعلم منه ، ولا يجوز تقليد مَنْ هو مثله ، قال : وحكى عن سفيان الثورى وإسحاق أنه يجوز له تقليد غيره بكل حال ، قال أبو الخطاب : وروى [عن] ابن سُرَيج مثل قول محمد الأخير، وروى عنه أنه يجوز مع ضيق الوقت لامع سَعَته ، قال : وقال بعض الشافعية : إن لم يجتهد فله أن يقلد على الإطلاق ، وإن اجتهـد لم يجز له التقليد ، قال : وقد حكى عن أبى إسحاق الشيرازى أن مذهبَنا جواز تقليد العـالم للعالم ، وهذا لا نعرفه عن أصحابنا ، وقد بينا كلام صاحب مقالتنا[1] ، وهذا الذى ذكره أبو الخطاب يدلُّ على أن المجيزين على[2] الإطلاق جَوَّزُوا التقليد بعد الاجتهاد[3] حيث جعل التفصيل[4] قولا ، ثم ذكر فى أثنـاء المسألة أن المجتهد لو اجتهد فأداه اجتهاده إلى خلاف قول مَنْ هو أعلم منه لم يجز تركُ رأيه والأخْذُ برأى ذلك الغير، فوجب أن لا يجوز وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو اجتهـد أن يؤدِّيه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول ، فقد جعل المنعَ من تقليده بعد الاجتهاد محل وفاق .

قال شيخنا : قلت : هذا [فى[5]] تقليد الصحابة عنـد مَنْ جعله من صُوَر المسألة ليس بصحيح ، فإن العلمـاء صَرَّحُوا بجواز ذلك وإن خالف رأينا ، وفى كلام بعضهم ما يدلُّ على أنهم كانوا يقلِّدون فى مخالفة رأيهم ، وأما وقوع هـذا بالفعل من أتباع الأئمة فكثير لا ينحصر .

وذكر أيضا أبو الخطاب أنه لاخلاف فى أنه يجوز تركُ قول الأعلم لاجتهاده ،

---

(١) فى ا « وهذا لانعرفه عن بعض وقد بينا مقالتنا »

(٢) كلمة « على » ساقطة من ا

(٣) فى ا « بعد الاحتمال »

(٤) فى ا « حيث جعل التقليد »

(٥) كلمة « فى » ساقطة من ب

ثم ذكر بعد هذا أن قول الصحابى ليس من صُوَر هـذه المسألة ، فإنه يجب عليه تركُ اجتهاده لقول الصحابى عنـد مَنْ جعله حجة ، ولا يجب عليه تقليد غيره ، وحكى أبو المعالى فى كتاب الاجتهاد عن الإمام أحمد قال : فأمَّا تقليدُ الصحابة ، قال أحمد : العالم قبل اجتهاده يقلد الصحابىّ (١) ويتخير فى تقليده مَنْ شاء منهم ، ولم يُجَوِّز تقليد التابعين ، واستثنى عمر بن عبد العزيز ، وجوز تقليده ، وهذا غريب قال : وقال الشافعى فى القديم : قول الصحابى حجة ، ويجب على المجتهدين (٢) التمسك به ، ثم قال : يقدم على القياس الجلى والخفى ، وفى رواية : على الخفى دون الجلى ، وظاهر مذهبه فى القـديم أنه حجة إذا لم يظهر خلافٌ فى الصحابة ، ونقل عنه فى القديم : إذا اختلفوا فالتمسك بقول الخلفاء أولى ، وقال فى الجديد : لا حجة فى قول الصحابى ، والاختيار عنـده إذا انطبق على القياس لم يكن حجة ، وإذا خالف القياسَ الجلىَّ فلا يخالفه إلا عن توقيف ، قال : وقد بَنَيْنا على هذا مسائل فى الفروع كتغليظ الدية بالحرمات الثلاث ، قال : وعلى هذا يجب أن يقال : يجب على بعض الصحابة الأخذ بقول البعض فى محلٍّ لا قياس فيه ، فإذا اختلفوا فهو كأخبار متعارضة ، وعند القاضى قولُه ليس بحجة وإن خالف القياس (٣) .

فصل [شيخنا]

ذكر أبو الخطاب فى كلامه مع ابن سُرَيج أنه لا يجوز له التقليد مع ضيق الوقت ، قال هو والقاضى وابن عقيل : لأن الاجتهاد شرط فى صحة فرضه فى الحادثة [وعلى الاستدلال فى الأصول] فلم يسقط بخوف فَوْتِ الوقت كسائر الشروط مثل الطهارة والستارة فى الصلاة ، وقاس (٤) ابن عقيل على الاستفتاء فى حق العامى

(١) فى ب « للعالم قبل اجتهاده تقليد الصحابى »

(٢) فى ا « على المتعبدين »

(٣) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله »

(٤) فى ا « وقال ابن عقيل »

[وعلى الاستدلال فى الأصول[١]] وقال أبو الخطاب أيضا لما قيل له إنه لا يمكنه أداء فرض باجتهاده ، قال القاضى : لا يجوز اعتبار المتمكن بالعاجز ، كما لا يجوز اعتبار مَنْ لم يجد الماء والسترة بمن يقدر عليهما ، ولكنه يخاف فوت الوقت إن استعملهما ، قال أبو الخطاب : لا نُسَلِّم الوصف ، لأن فرضه يُؤَدِّيه بعد اجتهاده ، قال : إن كانت العبادة مما يجوز تأخيرها للعذر جاز هاهنا ؛ لأن اجتهاده عذر له فى التأخير ، وإن كانت مما لا يجوز تأخيرها كالصلاة وغيرها فإنَّه يفعلها على حسب حاله ويُعِيد ، وكذلك من حُبس فى موضع نجس يُصَلى ويعيد .

قال شيخنا : قلت : هذا الأصل المنصوصُ فيه عدمُ الإعادة ، وكذلك إحدى الروايتين أن الرجل لا يجب عليه صلاتان ، فعلى هذا يصلى فى الوقت ولا يعيد ، وهذا قول ابن سُرَيج بعينه[٢] فثبت أنه ظاهر مذهبنا ، وعلى قياس قول أبى محمد فى القبلة[٣] أنه يجتهد وإن خرج الوقت تفوت العبادة ، وهذا لا يمشى،فإنه قد يكون أحد القولين وجوب فعلها فى الحال ، والآخر تحريم فعلها ، فكيف يصنع مثل هذا إلا التقليد ؛ فالصواب قول ابن سريج .

والدشيخنا : مَسْأَلة[٤] ، قال ابن عقيل : ولا يجوز للعامى أن يستفتى فى الأحكام الشرعية مَنْ شاء ، بل يجب أن يبحث عن حال من يريد سؤاله وتقليده ، فإذا أخبره أهلُ الثقة والخبرة أنه أهلٌ لذلك علماً وديانةً حينئذ استفتاه ، وإلاّ فلا ، وقال قوم : لا يجب عليه ذلك ، بل يسأل مَنْ شاء .

قال شيخنا : وقال أبو الخطاب : لا يجوز للمستفتى أن يستفتى إلا[٥] من يغلب

---

(١) ساقط من ا .

(٢) فى ب « قول ابن سريج نفسه » .

(٣) كلمة « فى القبلة » ساقطة من ب .

(٣) هذه المسألة وقعت فى ا مقدمة على المسألة التى أشرنا عندها فى ص٤٦٨ .

(٥) كلمة « إلا » ساقطة من ا .

على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتوى بمشهدٍ من أعيان العلماء وأخْذِ الناس عنه ، وإجماعهم على سؤاله ، وما يبدو منه من سِمَاتِ الدين والخير ، فأما مَنْ لا يراه مشتغلا بالعلم و يرَى عليه سيما الدين فلا يجوز له استفتاؤه بمجرد ذلك وقال أبو المعالى : إذا تقرر عنده بقول الأثبات إن هذا الرجل بالغ مبلغ الاجتهاد فحينئذٍ يستفتيه ، ثم قال القاضى : له أن يعوّل[١] على قول عَدْلَيْن ، وقال : لا يستفتى إلا من استفاضَتِ الأخبار ببلوغه منصبَ الاجتهاد ، والأمر هنا مظنون .

مَسْأَلة : ذهب بعض أصحابنا و بعضُ الشافعية[٢] إلى أن العامىَّ إذا انتحَلَ مذهباً لا يجوز له الانتقال عنه فى سائر الأشياء ، والذى عليه الجمهور منا ومِنْ سائر العلماء أن العامة أىَّ الأقاويل أخذوا[٣] فلا حرَج فى ذلك .

مَسْأَلة : فإن كان لمجتهد خصومة فحكم الحاكم فيها بما يخالف اجتهادَهُ فإنه يتدينُ فى الباطن بحكم الحاكم[٤] و يترك اجتهاده ، سواء كان الحكم لنفسه أو على نفسه ، ذكره القاضى وابن برهان ، فعلى هذا يحلُّ له أخْذُ ما كان حراما فى نظره ، ويحرم عليه المباحُ عنده ، وهذا أشهر الوجهين لأصحابنا ، والثانى : يعمل فى الباطن بمقتضى اجتهاده ، ذكره أبو الخطاب فى الانتصار .

مَسْأَلة : لا يجوز خلوُّ عَصْر من الأعصار[٥] من مجتهدٍ يجوز للعامىّ تقليده ويجوز أن يُوَلّى القضاء ، خلافا لبعض المحدِّثين فى قولهم : لم يبق فى عصرنا مجتهد ، هذا نقل ابن عقيل .

قال شيخنا : وفى كلام القاضى فى الإجماع السكوتىّ إشارة إليه ، والأول قولُ

---

(١) فى ب « له أن يقول » تحريف .
(٢) فى ا « وبعض أصحاب الشافعى » .
(٣) فى ا « أى الأقاويل انتحلوا » .
(٤) فى ب « كحكم الحاكم » .
(٥) فى ب « خلو عموم الأعصار » .

عبد الوهاب المالكى وطوائف ممن تكلم فى أصول الفقه ، ذكروه فى مسائل الإجماع

مَسْأَلة : لا يحكم بفسق المخالف فى مسائل أصول الفقه ، وبه قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين ، وقال بعض المتكلمين : إنه يحكم بفسقه ، وهذا نقل الحلوانى .

مسألة : تثْبُت مسائل الأصول بخبر الواحد والقياس والأمارة المؤدِّية إلى غَلَبَةِ الظن ، وبه قال أكثر الفقهاء والمتكلمين ، وقال بعض الأشعرية ـ وهو أبو محمد بن اللبان[1] ـ لا يثبت إلا بما يؤدِّى إلى القطع ، فلا يصح إثباتها بخبر الواحد والقياس المؤدِّى إلى غَلَبَة الظن ، هذا نقل الحلوانى .

مسألة : العقل لا يُحَسِّنُ ولا يقبح ، ولا يَحْظُر ولا يوجب ، فى قول أكثر أصحابنا القاضى وابن عقيل ، وهو مقتضى أصولنا ، وبه قالت الأشعرية وطوائفُ من المجبرة وهم الجَهْمية[2] نقله أبو الخطاب ، وقال أبو الحسن التميمى : يوجب ويحرم ويقبح ويحسن كقول المعتزلة والكرّامية والرافضة ، واختاره أبو الخطاب ، وقال : هو قول عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة .

فصل

فى الفرق بين قولنا بتقبيح العقل وتحسينه ، وبين قولنا بأن التحسين والتقبيح للشرع ، وفوائد الخلاف فى ذلك .

مسألة : شُكْرُ المنعِمِ واجبٌ بالشرع فى قولنا وقولِ أهل الأثر والأشعرية ، وقالت المعتزلة : يجب عقلا .

قال والد شيخنا : وذكر أبو الخطاب أن هذه مَبْنية على العقل هل يوجب ويَحْظُر أم لا ؟ فمن قال لا قال هنا لا ، ومن قال بلى قال هاهنا كمذهب المعتزلة .

---

(١) فى ب « أبو محمد اللبان » .

(٢) فى ب « الحيمية » تحريف .

مَسْأَلَة : الأعيان المنتَفَعُ بها قبل الشرع[1] على الحظر ، فى قول ابن حامد والقاضى والحلوانى، و به قال ابن أبى هريرة ، حكاه عنه القاضى أبو يَعْلَى وأبو الطيب وذكر أصحاب الحظر من أصحابنا وغيرهم ـ منهم الحلوانى ـ أن ما تدعو إليه الحاجة من التنفس والتنقل وأكل ما يُضْطَر إليه من الأطعمة جائز ، وإنما المنع مما لا تدعو إليه الحاجة [فإن العَقْلَ لا يمنع هذا كما أن الشرع لا يمنعه ، وأعاد ذلك مرة ثانية وقال : لا يقبح تناولُ هذه الأشياء عند الحاجة وخوف الضرر، والمعتزلة البغداديُّون والإماميَّة] وقالت الحنفية فيما ذكره أبو سفيان وأهل الظاهر وابن سُرَيج وأبو حامد المروذى الشافعيان والمعتزلة البصريون وأبو هاشم الجبائى ووالده : هى على الإباحة ، وحكى ابنُ برهان أن هذا قول ابن أبى هريرة من أصحابهم ، وهو ظاهر كلام أحمد فى رواية أبى طالب وقد سأله عن قَطْع النخل فقال : لا بأس به ، لم نسمع فى قَطْع النخل شيئا ، فحكم بالإباحة حيث لم يَرِدْ سمع بحظره ، قال القاضى: هو ظاهر كلام أبى الحسن التميمى ، لأنه نصَّ على جواز الانتفاع قبل الإذن[2] من الله ، وهذا اختيار القاضى فى مقدمة المجرد ، وهذا اختيار أبى الخطاب ، وقال أبو الحسن[3] الخرزى من أصحابنا والأشعرية : هى على الوقف ، قال أبو الخطاب : وأراه أقْوَى على أصل من يقول : إن العقل لا مَدْخَلَ له فى الحظر والإباحة ، وهو قول أكثر أصحابنا ، وهو قول الصيرفى وأبى على الطبرى الشافعيين ، قال أبو الحسن صاحبنا : مَنْ قال كانت على الإباحة فقد أخطأ ، وذكر القاضى أن القائل بالوقف موافق للقائل بالإباحة فى التحقيق ، لأن من قال بالوقف يقول: لا يثاب على الامتناع منه ولا يأثم بفعله ، وإنما هو خلاف فى عبارة ، وقال ابن عقيل : بل القول بالوَقْف أقربُ إلى الحظر منه إلى الإباحة .

---

(١) فى ا « قبل المسمع » وهو محرف عن « قبل السمع » .

(٢) فى ب « قبل الأمر » .

(٣) فى ا « وهذا اختيار أبى الخطاب الخرزى » بسقط صير الاثنين واحدا ، ومال بالكلام

قال شيخنا : قلت : كلام أبي الحسن الخرزى يُوَافق قولَ ابن عقيل ، لأنه يحتج على الفتوى بالإقدام عليها كما يحتجُّ الحاظرُ والمبيح ، يعنى بالتناول[١] .

قال شيخنا : قلت : هذا على قول من فَسّر الوقْفَ بالشكّ دون النفى ، مع أن كلام ابن عقيل أنه[٢] ثابت على التفسيرين .

قال المصنف : قلت : وهذا ليس بشيء ، لأنه ليس معنى الوقف أن القائل به يتشكك فى الإباحة والحظر ، بل يقضى بعدمهما شرعا ، و يقطع بأن لا إثم فى ذلك كفعل البهيمة ، وكذلك ذكره جماعة على ما سيأتى .

قال والد شيخنا: وقال ابن عقيل : الأَلْيَقُ بمذهبه أن يقال : لانَدْرِى ماالحكم وقال ابن عقيل : لاحكم لها قبل السَّمْع ، وهذا هو الصحيح الذى لايجوز على المذهب غيره ، وهذا اختيار أبى محمد أيضاً ، لكن أبو محمد يُفَسِّره بنفى الحكم مطلقا[٣] ، وبعدم الحرج كاختيار الجدِّ ، وكذلك فسّر ابن برهان مذهَبَ الوقف فقال : هى على الوقف[٤] عندنا لا يُوصَفُ بحَظْر ولاإباحة ولاوجوب ، بل هى كأفعال البهائم[٥] وكذلك قال أبو الطيب : تفسير الوقف أنه لا يقال : إنها مباحة ولا محظورة ، إلا بورود الشرع ، فماورد بالإذن فيه فهو مُبَاح ، وماورد بالمنع منه فهو محظور ، وذكر فى أثناء كلامه أنه كفعل البهيمة ، وأن الواقفة يَجْزمون بأن لاإثم[٦] قبل الشرع ، وقال أبو زيد فى جماعة من متأخرى المعتزلة : لا حكم لها قبل السمع ، وبعد ما ورد السمعُ تبيّنَّا أنها كانت مُبَاحة ، حكاه ابنُ برهان ، وذكر أبو الطيب فى آخر المسألة

---

(١) فى ا « يفتى » بالتناول .
(٢) كلمة « أنه » ساقطة من ا .
(٣) كلمة « مطلقا » ساقطة من ا .
(٤) فى ا « هى على لوقت ناعند » .
(٥) فى ا « كفعل البهائم » .
(٦) فى ا « بأن الإثم قبل الشرع » خطأ .

أكثر مما ذكره القاضى من الإشكال وجوابه ، وذكر داود استدلال بعض أصحابه به ، والقائلون بالحظر اختلفوا فى القَدْر الذى لا تَقُوم النفسُ إلا به كالتنفس فى الهواء وشُرْب الماء وأكل الطعام الذى يسدُّ الرَّمَقَ : هل هو محظور أو مباح ؟ على قولين ، والذى ذكره القاضى أن التنفُّسَ والانتقال فى الجهات إذا كان لحاجة جاز، لأن الإذن قد دخَلَ فيه من جهة العقل ، قال: فنظيره أن يضطر إلى أكل طعام غيره فيباح ، لأن العقل لا يمنع من هذا كما لا يمنع الشرعُ من ذلك عند الحاجة ، وإن لم تكن به حاجة منعناه ، وادَّعَى ذلك مرةً ثانية ، وذكر أيضا فى اللامع أنه إذا كان السمعُ هو الحاظر والمبيح فالسمع ورَدَ مفصلا لم يرد حاظرا ، ثم ورد سمع آخر مُبيحاً أو ورد مبيحا ثم ورد سمع آخر حاظراً ، وأجاب عن قوله : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جميعا ﴾[1] قال : معناه للاعتبار ، لا الإتلاف ، وأوّلَ قولَه : ﴿ أُحِلَّ لَكُمُ الطيِّبَاتُ ﴾[2] بأن معناه ما هو داعٍ إلى فعل الواجب ، ويجوز أن يقال : الطيبات هى الحلال ، ثم هو مُعَارض بقوله : ﴿ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ﴾[3].

قال شيخنا : قلت هذا أحد الاحتمالين فى الروضة ، وأحد قولَىْ أصحابنا وغيرهم، بأنَّ ما قبل السمع هل يستصحب إذا قامت الأدلَّة السمعيةُ على عدم الإباحة إلا ما استثناه الدليل ؟ قال القاضى : واحتج الواقفُ بأن كونه على الحظر أو على الإباحة أنها تعلم على قولكم قبل الشرع بالعقل ، وما عُلم حكمه بدليل لا يجوز أن يرد الشرعُ بخلافه ، مثل شكر المنعم وقبح الظلم ، قال: والجوابُ أنه كذلك فيما يعرف ببَدَائه[4] العقل وضرورات العقول كالتوحيد وشكر المنعم وقبح الظلم ، فأما ما يعرف[5] بثوانى

(١) من الآية ٣٩ من سورة البقرة .
(٢) من الآية ٤ من سورة المائدة .
(٣) من الآية ٤٠ من سورة النازعات .
(٤) فى ب « أنه كذلك فلتعرف بيد أن العقل ـ إلخ » تحريف عجيب .
(٥) فى ب « فأما ما تعلم » .

العقول استنباطاً واستدلالاً فلا يمنع أن يرد الشرع بخلافه ، لأنَّا قلنا على الحظر وجَوَّزْنا أن يكون على الإباحة ، أو على الوقف[١] ، ولكن كان هذا عندنا أظهر فَصِرنا إليه ، فإذا ورد الشرعُ كان أولى مما عرفناه استدلالاً مع تجويز غيره ، ثم أجاب بأن وُرودَ الشرع إذْنٌ فى التصرف ، وورود الإذن فى الثانى لا يمنع حَظْرا متقدماً ، وذكر أنه محظور لمعنًى ، لا لعينه ، [[٢]فلا يمتنع ورود الشرع بخلافه[٢]]

فصل[٣] : [شيخنا]

اختلف جواب القاضى وغيره من أصحابنا فى مسألة الأعيان مع قولهم بأن العقل لا يَحْظُر ولا يُبيح[٤] ، فقال القاضى وأبو الخطاب والحلوانى : إنما علمنا أن العَقْل لا يَحْظُر ولا يبيح بالشرع ، وخلافُنا فى هذه المسألة قبل ورود الشرع ، ولا يمتنع أن نقول قبل ورود الشرع : إن العقل يحظر ويبيح إلى أن ورد الشرعُ فمنع ذلك ، إذ ليس قبل ورود الشرع مايمنع ذلك ، قال الحلوانى: وأجاب بعض الناس عن ذلك بأنَّا علمنا ذلك من طريقٍ شرعى ، وهو الإلهام من قِبَلِ الله لعباده بحظر ذلك ، وهذا غير ممتنع ، كما أُلْهِم أبو بكر وعمر .

قال شيخنا : قلت : كِلاَ الجوابين ضعيف على هذا الأصل ، وكذلك ذكر القاضى الجواب الثانى ، فقال : وقد قيل : إنا قد علمنا ذلك من طريق شرعى ، وهو إلهامٌ من الله لعباده بَحظْر ذلك وإباحته كما أَلْهَمَ أبا بكر أنْ قال : الذى فى بطن أمِّ عبدٍ[٥] جاريةٌ ، وكما ألهم عمر أشياء وَرَدَ الشرع بموافقتها .

---

(١) فى ب « أو على الزمن » .
(٢) هذا الكلام ساقط من ا .
(٣) فى هامش ا هنا « بلغ مقابلة على أصله » .
(٤) فى ا هنا « كلازيادة جملة ونصها ما أصلحهما القاضى » .
(٥) فى د « أم عبد الله » .

قلت : صرَّح القاضى بأن عَدَمَ حكم العقل معلوم بالشرع[1] ولهذا إنما استدلَّ عليه بالنصوص[2]، وحكى فى الإلهام : هل هو طريقٌ شرعىٌّ قولين .

قال القاضى: الأعيان المنتفَعُ بها قبل ورود الشرع اختلف الناسُ فيها ، فذكر شيخنا رضى الله عنه أنها على الحظر إلى أن يرد الشرع بإباحتها ، قال : وقد أومأ أحمد إلى معنى هذا فى رواية صالح ويوسف بن موسى : لا يُخَمَّسُ السَّلَبُ ، ما سمعنا أن النبى صلى الله عليه وسلم خَمَّسَ السَّلَب ، وهذا يدلُّ على أنه لم يبح تخميس السَّلَب لأنه لم يَرِدْ عن النبى صلى الله عليه وسلم شرعٌ فيه ، فيبقى على أصل الحظر .

قال شيخنا : قلت : لأن السَّلَب قد استحقَّه القاتلُ بالشرع ، فلا يخرج بعضُه عن ملكه إلا بدليل ، وهذا ليس من مَوَارد النزاع .

قال : وكذلك نَقل الأثرم وابن بُدَينا فى الحُلىِّ يُوجَد لُقَطة ، فقال : إنما جاء الحديث فى الدراهم والدنانير ، قال : فاستدام أحمد التحريمَ ومَنَع الملك على الأصل ، لأنه لم يرد شرع فى غير الدراهم .

قلت : لأن اللُّقطَة لها مالك ، فنَقْلُها إلى الملتقِط يحتاج إلى دليل ، وليس هذا من جنس الأعيان فى شىء ، وقد يحتج للقاضى بأن أحمد مَنَعَ من التخميس وتملكِ اللُّقطَة لعدم الإباحة، وأما قول أهل الإباحة فقال : أومأ إليه أحمد فى رواية أبى طالب، وقد سأله عن قَطْع النخل ، فقال : لا بأس به ، لم نسمع فى قَطْع النخل شيئاً ، قيل له: فالنَّبْق ؟ قال : ليس فيه حديث صحيح ، وما يعجبنى قَطْعُه[3] ، قلت له : إذا لم يكن فيه حديث صحيح فلم لا يعجبك ؟ قال : لأنه على كل حالٍ قد جاء فيه كراهة ، والنخل

(١) فى ب « معلق بالشرع » .
(٢) فى ا « بالنصوص والإلهام ، وعلى هذا هل هو طريق شرعى - الخ » .
(٣) هذه الجملة ساقطة من ا ، ولكن السؤال الذى بعدها يدل على وجودها فى كلام أحمد الأول .

لم يجئ فيه شيء ، قال القاضي : فقد استدامَ أحمد للإباحة فى قَطْع النخل لأنه لم يرد شرع يحظره .

قال شيخنا : قلت : لا شك أنه أفْتَى بعدم البأس[١] ، لكن يجوز أن يكون للعموميات الشرعية ، ويجوز أن يكون سكوتُ الشرع عَفْواً ، ويجوز أن يكون استصحابا لعدم التحريم ، ويجوز أن يكون لأن الأصل إباحة عقلية ، مع أن هذا من الأفعال ، لا من الأعيان .

قال – يعنى القاضي[٢] – وهذا ظاهر كلام أبى الحسن التميمى ، لأنه نصر جواز الانتفاع قبل الإذن من الله تعالى .

قلت : وهذا من القاضي يقتضى أن الاختلاف بعد مجيء السمع إذا لم يكن إذن عام أو خاص ، وقد صرح بذلك ، وأما الخرزى فإنه قال فى جزء فيه مسائل : الأشياء قبل مجيء الشرع موقوفَةٌ على دلائلها ، فما ورد النصُّ به عمل به ، وما لم يرد به النصُّ رُدَّ إلى ما فيه النص ، ومن قال إنها كانت على الإباحة فقد أخطأ .

قلت : هذا أيضاً يقتضى أنه لا تمسُّكَ باستصحابٍ بعد مجيء السمع ، بل نقيس المسكوتَ على المنصوص .

وأما ابن عقيل فقال : الذى يقتضيه أصلُ صاحِبنا أن مالم يرد السمعُ فيه بحَظرٍ ولا إباحة لا يُوصَف بحظر ولا إباحة ، إذ ليس قبل السمع على أصله مُحَسِّنٌ ، ولا مُقَبِّح ، والأليَقُ بمَذْهبه أن يقال : لا نَعْلم ما الحكم ، قال : وقد أخذ شيخنا من خلافه فى مسائل الفروع روايتين : الحظر ، والإباحة ، قال ابن عقيل : وهذا إنما يصح مع نَفْى تحسين العقل وتقبيحه ، وأن السمع لَمَّا ورد بحَظْر أفعال فى أعيانٍ ، وإباحة أفعالٍ فى أعيان رجعنا إلى مقتضى السمع فيما سكَتَ عنه من إباحة أو حَظْرٍ بحسب ما نذكره من الأدلة المستنبطة من السمع أو ما يثبت

---

(١) فى ا « أفتى بعد ذلك » تحريف .

(٢) عبارة « يعنى القاضي » ليست فى ا .

بدليل العقل ، هذا معناه مع تعطيلِ العقل عن الإباحة والحظر .

فقد جعل ابن عقيل مَوْرِدَ الخلاف الذى ذكره القاضى فيما سكت عنه السمع بعد مجيئه ، فصار فى فائدتها ثلاثة أقوال : أحدها عند عدم السمع ، والثانى بعد مجىء السمع ، والثالث يعمهما جميعاً[1] .

قال شيخنا : قال القاضى : ذكر أبو الحسن التميمى فى جزء وقع إلى بخطه فيما أخرجه من أصول الفقه ، فقال : الأفعال قبل مجىء السمع تنقسم قسمين ، منها حسن ، ومنها قبيح ، فما كان [منها] فى العقل قبيحاً فهو محظور لا يجوز الإقدام عليه كالكَذِب والظلم وكُفْر نعمة المنعم وما جرى مجرى ذلك ، لأنه يُكْتَسَب بفعله الذمُّ واللَّوْمُ ، وأما الحسن من العقل فينقسم قسمين أيضا ، منها ما يجب فعلُه ، ومنها ما لا يجب فعله ، أما الذى يجب فعله فهو مثلُ شكر نعمة المنعم والعَدْل والإنصاف وما جرى مجرى ذلك مما فى معناه من الحسن فإنه واجبٌ لا يجوز الانصرافُ عنه ، ومن الحسن ما لا يجب فعله وإن كان حسناً مثلُ التفضُّلِ وبرِّ الناس وقِرَى الضيف وإطعام الطعام ونحوه .

فصل

قال شيخنا : ولا يجوز أن يَرِدَ السمعُ بحَظْر ما كان فى العقل واجبا نحو شكر المنعم والعَدْل والإنصاف ونحوه ، وكذلك لا يجوز أن يَرِدَ بإباحة ما كان فى العقل محظوراً نحو الكذب والظُّلْم وكُفْر نعمة المنعم ونحوه ، وإنما يَرِدُ بإباحة ما كان فى العقل محظوراً على شرط المَنْفَعَة نحو إيلام بَعْض الحيوان ــ يعنى بالذبح ــ لما فيه من المنفعة ، كما جاز لنا إدخال الآلام علينا بالفَصْد والحجامة وشُرْب الأدْوِية الكريهة للمَنْفَعة وإن لم يجُزْ ذلك لغير منفعة ، وما أَعْطَيْناه من أموالنا بغير

---

(١) فى ا « جميعها » .

استحقاق للفقراء أو غيرهم ممن يطلبُ بدفعه إليهم الثوابَ من الله أو الحمدَ من الناس والثناءَ الجميلَ ؛ فإن هذا وما أشبهه يجرى مجرى الآلام التى تُطْلب بها المنافعُ من الفَصْد والحجامة وشرب الأدوية ، وقد يَرِدُ السمعُ بحَظْر ما لم يكن له فى العقل منزلة فى القبح نحو الأكل والشرب والتصرُّف الذى لا ضَرَرَ على فاعله فى فعله فى ظاهر أمره ، فالواجب أن تجرى أحكام الأفعال على مَنَازلها فى العقل ، فإما أن تكون قبيحا فى العقل فيمتنع منه ، أو يكون واجبا فى العقل فيلزم أمره ويجب فعله ، أو أن يكون حَسَنا ليس بواجب فيكون الإنسان مخيراً بين أن يفعله وبين أن لا يفعله من نحو اكتساب المنافع بالتِّجارات وما فى معناها ، فإذا ورد السمعُ فيما الإنسانُ فيه مخيَّر كَشَفَ السمعُ عن حاله وبَيّن أمره فإما أن يُدْخله فى جملة الحسن الذى يجبُ فعلُه أو فى جملة القبيح الذى لا يجوز فعله .

قال القاضى : وهذا من كلام أبى الحسن يقتضى أن العقل يوجب ويقبح ، قال : وقد ذكرنا فى الجزء الأول من المعتمد خلافَ هذا ، وحكينا [خلاف المعتزلة فى][1] هذه المسألة ، وبينا قول أحمد فى رواية عبدوس : ليس فى السنة قياس ، ولا تُضْرَبُ لها الأمثال ، ولا تُدْرَكُ بالعقول ، إنما هو الاتباع ، واستدل بدليلين .

قال القاضى : وقال أبو الحسن : والحظر والإباحة والحلاَل والحرام والحُسْن والقُبْح والطاعة والمَعْصية وما يجب وما لا يجب ، كلٌّ ذلك راجعٌ إلى أفعال الفاعلين ، دون المفعول فيه ، فالأعيان والأجسام لا تكون محظورة ولا مُبَاحة ، ولا تكون طاعة ولا معصية .

قال القاضى : وهذا كما قال أبو الحسن ، وقد يطلق ذلك فى المفعول توسُّعا واستعارة ، فيقال : العصير حَلاَل مُبَاح ما لم يفسد ، فإذا فسد وصار خمراً كان حراما ومحظوراً ، والمُذَكَّى حلالٌ ومُبَاح ، والميتة محظورة ، وهى حرام ، يريدون

(١) ساقط من ب .

أن شُرْب العَصير حلال ومباح ما لم يفسد(١) ، وأكل المذكَّى حلالٌ ومُبَاح ، ويطلقون ذلك والمراد به أفعالهم .

قال شيخنا : تَقَدَّمت هـذه المسألةُ فى العموم ، والصحيح أنه حقيقة فى فى الأعيان أيضا .

فصـــل

فى حقيقة قول ابن عقيل [(٢)الذى صَوَّره على المذاهب(٢)] فى الأعيان قبل السمع .

قد كتبت قوله « إن مقتضى أصلنا أنها لا تُوصَفُ بحَظْر ولا إباحة لأن ذلك لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، فإذا لم يكن شرع فلا حَظْر ولا إباحة » ثم قال: والأليق بمذهبه أن يقال : لا نعلم ما الحكم ، فهذا يقينى وهذا شك ، ثم قال : فإذا كان مذهب صاحبنا أن العقل لا يوجب ولا يحظر وأن عُبَّاد الأوثان لا يعاقبُون على شىء مما اعتقدوه ولا على شىء من الأفعال ، وأن لا عقوبة ولا عذاب قبل السمع ، فلا وجه للقول بإباحته قبل السمع أو حظره ، فهذا أصل لا ينبغى أن يغفل ، لأنه من أصول الدين ، فلا يسقط حكمه بمذهب فى أصول الفقه .

قال : وإذا ساغ لشيخنا رضى الله عنه أن يأخذ له أصلا هو حظر أو إباحة من نهيه تارةً فيما لم يرد فيه سمع كقطع السِّدْر ، وتارة فى إباحة كتجويزه قطع النخل فلم لا يأخذ من كلامه الذى لا يحصى : لا(٣) أدرى ما هذا ، ماسمعت فيه شيئا ، أنا أجبن عن أن أقول بكذا ؛ فيؤخذ منه أخذ مذهبين إما الوقف أو الإمساك عن

---

(١) فى د « مالم يشتد »

(٢) ساقط من ب .

(٣) الجمل الآتية عبارات نقلت عن الإمام أحمد رضى الله عنه

الفتوى رأسا . وأن يقال فيما لم يرد فيه سمع : لا مذهب له إلا الإمساك ، فافهم هذا الأصل فإنه يستمر على قوله فى المتشابه من الآيات وظواهر الأخبار وأنها لا تفسر ولا تؤوَّل ولا وَجْه للقطع بالإباحة أو الحظر مع عدم السمع وعدم قضيَّة العقل .

قال شيخنا : قلت : هذا الكلام من ابن عقيل ـ مع ما تقدم من أن صاحب الوقف أقربُ إلى الحظر لأنه يجنح عن الفتوى بالإقدام كالحاظر ـ يقتضى أن المذهب أنه لا يقطع فيها بحظر ولا إباحة لانتفاء دليل ذلك وهو الشرع ، ثم هو مع ذلك إما أن يسكت كما يسكت الرجل عن الكلام فيما لم يعلم شكا أو أن يقف فيبقى الحظر والإباحة عند نفسه أو فى الخارج ، ففرق بين أن يقال : ليست عندنا محظورة ولا مباحة ، أو ليست فى الخارج كذلك ، وإذا نفاهما فعنده أنه لا يأذن فى الإقدام لأن الإذن إباحة ، وهذا تجويز منه ذهنا أن يكون فى الباطن فيها مفسدة راجحة ، وهذا يتوجه إذا نفى حكم العقل ولم ينف صفة العقل فيقال : ما نعلم أنه لا حكم للعقل ، بل تُجَوِّزُ أذهانُنا أن للعقل صفة ، وإن لم تكن للعقل صفة ، إذ فرقٌ بين نفى الدليل و نفى المدلول ، و بين التجويز الذهنى الذى يرجع إلى عدم العلم و بين التجويز الخارجى الذى يرجع إلى وصف الذوات .

فكلام ابن عقيل مستمر إذا فُسِّر نَفْيُ العقل بنفى دَلاَلته ، لا بنفى صفة العقل وجوز جوازاً ذهنيا أن يكون للعقل صفة ، وإن لم يثبت جوازها فى الخارج ، فحينئذٍ يقال : لا حَظْر ولا إباحة لانتفاء دليله ، والنقل لا يثبت ذلك ، ولم يعلم أيضا انتفاء أن يكون فى الفعل ضرر أو ذم من الله لم نقف عليه بعقولنا ، ولم يكشف لنا سمع ، فهذا شك فى ثبوت صفة الأفعال ، لا فى علم العقل بها ، وقد يقال أيضا : ما علمنا أن العقل يدرك ذلك ، فنحن لم نعلم أن للعَقل صفة ، ولم نعلم عدم ذلك ، ولو كان ثَمَّ صفة فلم نعلم أن العقل يدركها أو علمنا أنه لا يدركها فيلزم من ذلك انتفاء الحظر والإباحة والتوقف فى نفى الحكم مطلقا ، ومن لم يُحْكِمِ الفَرْقَ بين نفى الأدلة ونفى المدلولات

وبين الجواز العينى والجواز العقلى ، وإلا اختبط كثيرا فى أمثال هذه الأشياء »
ولهذا قال ابن عقيل فى أثناء المسألة : لا جواب لهذه المسألة على التحقيق إلا قول
المسئول : لا أعلم ما كان الحكم قبل الشرع ، إذ لا طريق لنا إلى العلم بالحكم ،
وكلامه كلُّه يدل على أنه غير حاكم بثبوتِ حكمٍ ولا نفيه ، ولا دليل عليه
أصلاً كما لا دليل على المتردِّد ، بخلاف النافى فعليه الدليل ، فهو لا يعلم ثبُوتَ
الحكم ولا انتفاءهُ .

فصل

قال شيخنا : مَنْ قال من أصحابنا « إن للأفعال والأعيان حكما قبل الشرع »
اختلفت أقوالهم فيما يجوز تغييره [بالشرع[1] وما لا يجوز ؛ فقال أبو الخطاب :
ما ثبت بالعقل ينقسم قسمين ، فما كان منه واجبا بعينه] كشكر المنعم والإنصاف
وقبح الظلم فلا يصح أن يرد الشرع بخلاف ذلك ، وما وجب لعلة أو دليلٍ مثل
الأعيان التى فيها الخلاف فيصح أن يرتفع الدليل والعلة فيرتفع ذلك الحكم العقلى
كفروع الدين المنسوخة[2] : وقال التميمى : لا يجوز أن يرد الشرع فى الأعيان بما
يخالف حكم العقل ، إلا بشرط منفعةٍ تزيد فى العقل أيضا على ذلك الحكم كذَبْح
الحيوانِ ؛ والبطِّ ، والفَصْد ، فعلى هذا يمنع أصل الدليل ، وقال عنه فى موضع : لا يجوز
أن يرد الشرعُ بحَظْر موجبات العقل[3] أو إباحة محْظوراته ، وقيل : إن الشرع
يرد بما لا يقتضيه العقل إذا كان العقل لا يحيله ، ذكر هذه الثلاثةَ أبو الخطاب،
وقال الحلوانى : ما يُعْرف ببدَائِهِ العقول وضروراتها فلا يجوز أن يرد الشرع[4]

(١) فى ب « فيما يجوز لغيره بالشرع » تحريف ، وما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٢) فى ب « كفروع العين » تحريف .
(٣) فى « موجبات العقول » .
(٤) فى « يرد السمع » .

بخلاف مقتضاه ،فأما ما يعرف بتولد العقل[1] استنباطاً واستدلالا فلا يمتنع أن يَرِدَ [الشرع بخلافه] .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى ، فى مسألة الأعيان قبل الشرع : وإنما يُتَصَوَّرُ هذا الاختلافُ فى الأحكام الشرعيات من تحريم لحم الحُمُر[2] وإباحة لحم الأنعام وما يشبه ذلك مما قد كان يجوز حَظْرُه وتجوز إباحته ، فأما مالا يجوز له الحظْر بحال كمعرفة الله ومعرفة وَحْدَانيته وما لايجوز عليه الإباحة كالكفر بالله وجَحْد التوحيد وغيره فلا يَقع فيه خلاف ، بل هو على صفة واحدة لا تتغير ولا تنقلب ، وإنما الاختلاف فيما ذكرنا .

وأما ابن عقيل فطَرَدَ خلاف الوقف فى الجميع ، حتى فى التثنية والتثليث والسجود للصنم وصرف العبادة والشكر إلى غير الواحد القديم الذى قد عَرَفَ وحدته وقِدَمَه .

قال ـ يعنى القاضى ـ ويجب القولُ باستصحاب الحال العقلى ، مثل أن يدلَّ الدليلُ العقلى على أن الأشياء على الحظر أو على الإباحة قبل ورود الشرع بذلك فيستصحب هذا الأصل حتى يدل دليل الشرع على خلافه ، وأما استصحابُ الشرع مثل أن يثبت الحكم فى الشرع بإجماع ثم وقع الخلاف فى استدامته كالمتيمم إذا رأى الماء فى الصلاة فالقولُ فيه محتمل ، أنه غير مستصحب، ويحتمل أنه مستصحب لحكم الإجماع حتى يدلَّ الدليلُ على ارتفاعه .

[شيخنا] فصل

ذكر قوم أن الكلام فيها عبث ، لأن بنى آدم لم يخلوا من شرع ، وقد أومأ

(١) فى « بتولد العقول » .

(٢) فى ا « من تحريم الخمر » وما أثبتناه موافق لما فى ب ، وهو المناسب لما يليه .

أحمد إلى هذا فى رواية عبد الله فيما خرجه فى محبسه إذ يقول[١] ، الحمد لله الذى جَعَلَ فى كل زمان فترة من الرسُلِ بقايا من أهل العلم ، فأخبر أن كل زمان لم يَخلُ من رسولٍ أو عالمٍ يُقْتَدى به .

قال أبو الخطاب : وتُتَصَوَّرُ هذه المسألة فى قوم لم تَبْلُغهم الدعوة ، وعندهم ثمار ، وفى موضع آخر ، وهو أن يقول : إن هذه الأشياء لو قَدَّرنا خلوَّ الشرع[٢] عن حكمها ما ينبغى أن يكون حكمها ، يُعْتَدُّ[٣] فى الفقه أن كل مَنْ حرم شيئا أو أباحه قال : قد طلبت فى الشرع دليلاً على ذلك فلم أجد فبقيت على حكم الأصل ، وهو الأصل ، فإن قيل « لا حكم للعقل » ينقل الكلام[٤] إلى ذلك الأصل .

وكذلك قال ابن عقيل : من شروط المفتى أن يعرف ماالأصل الذى ينبنى عليه استصحابُ الحال : هل هو الحظْر أو الإباحة أو الوقف ، ليكون عند عدَم الأدلة متمسِّكا بالأصل إلى أن تقوم دلالةٌ تخرجه عن أصله .

وقال القاضى : واعلم أنه لا يجوز إطلاق هذه العبارة ؛ لأن من الأشياء مالايجوز أن يقال : إنها على الحظر كمعرفة الله تعالى ومعرفة وَحْدانيته ، ومنها ما لا يجوز أن يقال : إنها على الإباحة كالكُفْر بالله والجحد له والقول بنَفْى التوحيد ، وإنما يتكلم فى الأشياء التى يجوز فى العقول حَظْرها وإباحتها كتحريم لحم الخنزير وإباحة لحم الأنعام ، وتُتَصَوَّرُ هذه المسألة فى شخص خَلَقَه الله فى بَرِّيَّةٍ لايعرف شيئا من الشرعيات ، وهناك فواكه وأطعمة : هل تكون تلك الأشياء فى حقه على الإباحة أو على الحظر حتى يرد شرع .

قال شيخنا : قلت : وهذا يقتضى أن المسألة تعمُّ الأعيان والأفعال .

---

(١) فى ب « أن يقول » تحريف .

(٢) فى ب « خلو شرع » .

(٣) فى ب « ويفيد فى الفقه » .

(٤) فى ب « نقل الكلام » .

وقال القاضى : قد قال بعض من تكلم فى هذه المسألة: إن الـكلام فيها تـكلف لأن الأشياء قد عُرف حكمها واستقرّ أمرها بالشرع ، وقال آخرون: الوقتُ ماخَلاَ من شرع قطُّ ، لأن الله لايخلى الوقتَ من شرع يعمل عليه ، لأنه أول ماخَلَق آدم قال ﴿ اسْكُنْ أنت وزوجك الجنة ، وَكُلاَ منها رَغَداً حيث شئتما ، ولا تَقْرَبَا هذه الشَّجَرَة ﴾[1] فأمرهما ونهاهما عقبَ ما خَلَقهما ، وكذلك كلُّ زمان ، وإذا كان كذلك بطل أن يقال : ماحكمها قبل ورود الشرع بها ؟ والشرع ما أخَلَّ بحكمها قط ، فعلى هذا لايتصوَّرُ الخلاف إلا فى تقرير أن الأشياء لو لم يرد بها شرعٌ ما حكمها ؟ فالحـكم عندنا على الحظْر ، وعند قوم على الإباحة ، وعند آخرين على الوَقْف .

قال : وهذه الطريقة[2] ظاهرُ كلام أحمد،لأنه قال فى رواية عبد الله فيما خرجه فى محبسه : الحمد لله الذى جَعَل فى كل زمان فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم ، فأخبر أن فيه قوماً من أهل العلم .

قال القاضى : أبو الحسن الخرزى ذكرها أمام قوله « إن الأشياء على الوقف » فقال : لم تخلُ الأمم قطُّ من حجة ، واستدل عليه بقوله ﴿ أيَحْسب الإنسان أنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾[3] والسُّدَى : الذى لا يُؤْمر ولا ينهى،وقال تعالى ﴿ ولقَدْ بَعَثْنَا فى كل أمة رسولا ﴾[4] وقال تعالى ﴿ وإنْ مِنْ أمَّةٍ إلاَّ خَلاَ فيها نذير ﴾[5] وإن الله لما خلق آدم أمره ونهاه فى الجنة .

قال القاضى : وقال قوم : هذه المسألة لا تفيد شيئا فى الفقه ، وإنما ذلك كلام يقتضيه العقل ، قال : وليس كذلك ، لأن لها فائدة فى الفقه ، وهو أن من حرم شيئا

(١) من الآية ٣٥ من سورة البقرة .
(٢) فى ب « وهذه الطريق » .
(٣) من الآية ٣٦ من سورة القيامة .
(٤) من الآية ٣٦ من سورة النحل .
(٥) من الآية ٢٤ من سورة فاطر .

أو أباحه فقال : طلبْتُ دليل الشرع فلم أجد فبقيتُ على حكم العقل من تحريم أو إباحة ، هل يصح ذلك أم لا ؟ وهل يلزم خصمه احتجاجه بذلك أم لا ؟ وهذا مما يحتاج إليه الفقيه ، و إلى معرفته والوقوف على حقيقته .

مسألة : استصحاب أصل بَرَاءة الذمة من الواجبات حتى يوجَدَ الموجِبُ الشرعىُّ دليل صحيح، ذكره أصحابنا القاضى وأبو الخطاب وابن عقيل ، وله مَأْخَذَانِ أحدهما : أن عدمَ الدليل دليلٌ على أن الله ما أوْجَبَه علينا ، لأن الإيجاب من غير دليلٍ محالٌ ، والثانى : البقاء على حكم العقل المقتضى لبراءة الذمة [(١) أو دليلِ الشرع لمن قبلنا ، ومن هذا الوجه يلزم بالمناظرة ، قال القاضى : استصحاب براءة الذمة(١)] من الواجب حتى يدلَّ دليل شرعى عليه هو صحيح بإجماع أهل العلم كما فى الوتر

قال شيخنا : قوله «استصحاب فى نفى الواجب(٢)» احتراز من استصحاب نفى التحريم أو الإباحة، فإن فيه خلافا مبنيا على مسألة الأعيان قبل الشرع ، وأما دعوى الإجماع على نفى الواجبات بالاستصحاب ففيه نظر ، فإن مَنْ يقول بالإيجاب العقليِّ من أصحابنا وغيرهم لا يقف الوجوب على دليل شرعىّ ، اللهم إلا أن يراد به فى الأحكام التى لا مَجَالَ للعقل فيها بالاتفاق كوجوب الصَّلَاة والأضحية ونحو ذلك

قال القاضى : هو صحيح بإجماع أهل العلم ، وقال أبو الخطاب(٣) : هو صحيح بإجماع الأمة ، قال : وقد ذكره أصحاب أبى حنيفة والقاضى أبو الطيب ، وذكره أبو سفيان وقال : عدم الدليل دليل ، ثم قال : وحكى أبو سفيان عن بعض الفقهاء أنه يأبىٰ هذه الطريقة فى الاستدلال، وقد ذكر ابن برهان ما يقارب ذلك، وحكاه أبو الخطاب عن قومٍ من المتكلمين ، مع حكاية أبى سفيان عن بعض الفقهاء ، وكذلك ذكر أبو الخطاب فى أثناء مسألة القياس قال : لو كانت النصوصُ وافية بحكم الحوادث

---

(١) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا . (٢) فى د « نفى الإجماع » .
(٣) كذا فى ا ، وفى ب « أبو الطيب » لكن ما يلى من الكلام يؤيد ما فى ا ، د .

لما افتقر أهل الظاهر فى كثير من الحوادث إلى استصحاب الحال وأدلة العقل ، فإن قيل : فيرجع إلى استصحاب الحال وحكم العقل ، قيل : لا نُسَلِّم أن ذلك دليل فى الشرع ، جوابٌ آخر أن الحوادث فى عَصْر الصحابة لم يرجعُوا فيها إلى استصحاب الحال ولا أدلَّة العقل ، وإنما رجَعُوا إلى القياس على ما بَيَّنَّا ، فدلَّ على أن ذلك لا يجوز ، هذا كلامه .

وظاهره أن ذلك ليس بدليل للحكم الشرعى بحال ، إلا أن يُتَأَوَّل على أنه ليس بدليل مع القياس ، وفيه نظر .

قات : وينبغى أن هذا الدليل لاينبغى اعتقاده والعملُ به فى الحال ، بل بعد نوع سَبْرٍ وبحث كما قلنا على رواية فى العموم ، لكن هذا أضْعَفُ من العموم[١] ، فلا ينبغى أن يكون فيه خلاف .

قال شيخنا : جعل القاضى استصحابَ الحال الذى طريقُه العقلُ مثل أن يقال أجمعنا على بَرَاءة الذمة ، فمن زَعَم اشتغالها بزكاة الحلى فعليه الدليل ، فقال : نصّ أحمد على هذا فى رواية صالح ويوسف بن موسى : لا يُخَمَّس السَّلَب ، لأن النبىَّ صلى الله عليه وسلم لم يخمسه ، قال : فقد جعل الأصْلَ دلالة على إسقاط الخمس متى لم يعلم الدليل[٢] عليه ، وكذلك نقل حنبل فيمن أكل أو شرب : عليه القضاء ولا كفارة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمره بالكفارة .

قلت : أما الأول فإن النبىَّ صلى الله عليه وسلم قضى للقاتل بالسَّلَب ، وهذا اللفظ يعمُّ جميعَ السلب ، فكان هذا تمسكاً بعموم اللفظ ، فالذى لم يَخُصَّه النبى صلى الله عليه وسلم ، بل تَرَكَ تخميسه ، نصٌّ فى[٣] استحقاق جميعه ؛ وهذا أبْلَغُ

---

(١) فى ب « ضعيف من العموم »

(٢) فى ا « متى لم يعم الدليل » ، وفى د « لم يقم الدليل » .

(٣) كلمة « فى » ساقطة من ب

من الاستصحاب ؛ فإن هنا أربع مراتب : فِعْلُه أو أمْرُه بما يضاد الوجوبَ كأمره بأن يُعْطَى القاتلُ جميعَ السَّلَب فإن هذا يضادُّ وجوب أخذ الخمس ، الثانى : عدم أمر النبى صلى الله عليه وسلم مَعَ قيام المقتضى ، فهذان نصَّان[1] فى عدم الوجوب ، والثالث : عدم دليلِ السمع الموجِبِ ، فإنه لا وُجُوبَ إلاَّ به ، فعدم الموجب ملزوم عدم الوجوب ، الرابع : استصحاب ما كان قبل السمع ، وكذلك عدم التحريم ، تارةً يثبت بقوله أو فعله ما يُنَافى التحريم ، وتارة بعدم نَهْيِه[2] مع قيام المقتضى ؛ وهذا الذى يسمى تقريرا ، وثالثا بعدم المحرِّم ، ورابعا بالاستصحاب ، فهذه الدلائل العَدَمية دليلٌ[3] على عدم الوجوب والاستصحاب والتحريم والكراهة ، وبعضها مستلزمة لدليل ثبوتى ؛ ومن هذا فعله للشىء : هل هو دليلٌ على الحلِّ الشرعى أو دليل على عدم التحريم مطلقا بحيث يكون النهى بعد ذلك نسخاً عاما[4] أولا يُحْكَم يكون نسخا لأن الثابت إنما كان عدم التحريم .

مَسْأَلة : يجوز الأخذ بأقل ما قيل ونفى مازاد ، لأنه يرجع حاصلُه إلى استصحاب دليل العقل على براءة الذمةفيما لم يثبت شَغْلُها به ، وأما أن يكون الأخذ بأقل ماقيل أخذاً وتمسكا بالإجماع فلا ، لأنالنزاع فى الاقتصار[5] عليه ، ولا إجماع فيه ، قال بعضهم : هذا نوع من أنواع الإجماع صحيح لاشك فيه ، وقال قوم : بل يأخذ بأكثر ما قيل ، ذكرها ابن حزم ، وقال بعضهم : ليس بدليل[6] صحيح .

قال شيخنا : قلت : إذا اختلفت البَيِّنتَانِ فى قيمة المُتْلَف فهل يوجب الأقل أو بسقطهما ؟ فيه روايتان ، وكذلك لوا ختلف شاهدان ، فهذا يبين أن فى إيجاب

---

(١) فى ب « فهذان نص » .
(٢) فى ب « لعدم بينة » .
(٣) كلمة « دليل » ساقطة من ب .
(٤) فى ب ، د « نسخا خاصا » .
(٥) فى ب « الانتصار عليه » تحريف .
(٦) كلمة « بدليل » ساقطة من ا .

الأقل بهذا المسلك اختلافا ، وهو متوجه ، فإن إيجاب الثلث أو الربع ونحو ذلك لابُدَّ أن يكون له مستند ، ولا مستند[1] على هذا التقدير ، وإنما وقع الاتفاقُ على وجوبه اتفاقا ، فهو شبيه بالإجماع المركب إذا أجمعوا على مسألتين مختلفتي المأْخَذ ، ويعود الأمرُ إلى جواز انعقاد الإجماع بالبحث والاتفاقات ، وإن كان كل واحد من المجمعين ليس له مأخذ صحيح ، وأشار إليه ابن حزم .

فصل

يتعلق بالقول بأقَلِّ ما قيل[2] وضابطه دليل ظاهر لفظى أو عقلى .

انعقد الإجماع على عدم اعتباره مطلقا ، إجماعا مفردا أو مركبا ، وهو إذا كان اللفظُ العامُّ أو المطلق مُقيَّدًا بحدٍّ وقد اختلف فى حَدِّه،فهل يجوز الاستمساك بعمومه فيما زاد على أقل الحدود كعموم آيةالسّرقة ، فإنه قد اتفق الفقهاء على أنها مخصوصة بنصاَبٍ ، فهل لمن يقطع بما زاد على الثلاثة الدراهم أن يحتج بعمومه فيما بين الثلاثة والعشرة ، أو يقال فى نصاب هذا مما قد يستدل به طائفة من الفقهاء ؟ وقد استدلَّ المالكية وأصحابنا مثلُ ابن أبى موسى فى شرح الخرقى على الحنفية فى مسألة أكثر الحيض بإطلاق قوله (ويسئلونك عَنِ المحيض[3]) على أن فى اللفظ عموماً من كونه أذًى ، وهذا لو ثبت فلا رَيْبَ فى هذا الترتيب عندنا وعند الجمهور أن له قدرا مخصوصا ، قال أصحابنا : وجب اجتناب الحائض مع وجود الحيض قلَّ أو كثر إلا ماقام دليله ، وقد قام الدليلُ عندنا ، وعند أبى حنيفة أن ما نَقَص عن اليوم والليلة ليس بحيض ، وبقى ما زاد على ذلك على حكم الظاهر ، ثم إنهم أجابوا عن احتجاج مالك بالآية فى القليل والكثير بما يُبْطل حجتهم على أبى حنيفة ، فركبوا هذا

---

(١) كلمة « ولا مستند» ساقطة من ا (٢) فى د « يتعلق بما مر » .

(٣) من الآية ٢٢٢ من سورة البقرة .

الدليل تارة وأبطلوه أخرى ، وهذا قريب من مثل هذا فى البَرَاءة ، مثل أن يقال فى مسألة الحيض ؛ الأصلُ بَرَاءة ذمتها من الحيض ، وقد اتفقنا على عدم شَغْلها فى اليوم السادس عشر ، فمن قال بالشغل قبل ذلك فعليه الدليل ، وقد يُعَارض بأن دلائل السمع العامة قد اقتضت وجوب الصلاة على كل مكلف ، خَرَج منه العشر فما دونها ، فبقى فيما زاد على العموم ، وهذه المعارضة أقوى ؛ لإزالة الدليل السمعى للبراءة الأصلية ، لكن القَدْحُ فيه أن الدليل إنما تناول غير الحائض ، ويستعمل مثل هذا فى الزكاة ، وهذا الدليل فيه نظر ، فإن العلم بأن هذا الظاهر لم يُرِدْ منه المتكلمُ إلا قدرا مخصوصا يمنع أن يكون قصد به العموم ، وإذا علمنا أنه لم يقصد به العموم امتنع الاستدلال به ، ومن هذا الوجه قد يفرق بينه وبين الاستصحاب .

فصل [شيخنا]

فأما إن ثبت أن العموم أوِ الإطلاقَ أو الاستصحابَ منزل على نوع دون نوع ، فهل يجوز الاستمساك به فيما عدا النوع المتفق على خروجه ؟ هذا أقوى من الأول ، وهو فى الاستصحاب أقوى منه فى الخِطاب ، وذلك لأن صاحب التحديد بالثلاثة مثلا لا بُدَّ له من دليل يختص به على التحديد بها ، كما أن صاحب العشرة لا بدَّ له من دليل على التحديد بالعشرة ، فتكافآ فى ذلك ، فلم يجز لأحدهما الاستدلالُ بالظاهر [وحده] لعدم دلالة الظاهر وحده على مذهبه ، وأما النوع فالدليل المخرج له من العموم يتفقان فيه ، فمن أراد إخراج نوع آخَرَ فعليه دليل ثان ، وحاصلُه أن خروج نوع يتفقان فى الدلالة عليه كما اتفقا فى حكمه ، وخروج ما بينهما من المقدار لا يتفقان فى دليله كما لا يتفقان فى حكمه ، وإنما هو إجماع مركب ، فهو نظير القياسِ على أصل مركب ، وأضْعَفُ [منه][1] ، ومثل ذلك فى الفروع[2] الاحتجاجُ

---

(١) فى ب « وأصعب » .
(٢) فى ب « فى النوع » .

بعموم آية السرقة فى سارق ما أصْلُه الإباحة وما يُسْرِع فسادُهُ ، ولولا ذلك لما جاز الاستمساك بعام مخصوص ، وإنما يقبح ذلك إذا كثرت الأنواع المخصوصة ، بحيث يكون النوع المتروكُ أقلَّ من الأنواع المخرجة ، فهذا فيه تفصيل ونظر ، وهذا قد يتعارض فيه الإضمار والتخصيص ، [(١) فقيل : هما سواء ، وقيل : التخصيص أولى ، ويتعارض فيه المجاز والتخصيص(١)] وهذا البحث قد يَقْدَح فى الاستمساك بأقل ما قيل ، لأن القائل بوجوب(٢) ثلث دية المسلم لابُدَّ من دليل غير الإجماع وغير براءة الذمة ، إذ ليس الثلث بأَوْلىٰ من الربع ومن الخمس(٣) ، والمناظرة إنما هى مع ذلك القائل الأول لا مع الثانى والثالث ، وإجماعهم على وجوب الثلث نوعٌ من الإجماعات المركبة ، فإن وجوبه من لوازم القول بوجوب النصف والجميع ، فالقائل بوجوب النصف يقول : إنما أوجبت النصف لدليل ، فإن كان صحيحا وجب القولُ به ، وإن كان ضعيفا فلست موافقا على وجوب الثلث ، كما يقال مثل ذلك فى حلىّ الصغيرة وعُشْر الخضروات الخراجية وإجبار بنت خمس عشرة(٤) لكن القولان المركبان قد يكون كلٌّ واحدٍ منهما أعمَّ من الآخر(٥) كما فى هذه النظائر ، وقد يكون أحدهما هو العامَّ كما فى نصاب السرقة ، وكما فى التقابض ، فإن بعضهم يستعمل مثل هذا ، وفيه نظر ، مثل أن يقال للأم مع الأَخَوَيْن : اتفقوا على وجوب السدس ، واختلفوا فيما زاد عليه ، والأصْلُ عدمه ، فإن القائل بالثلث كذلك ، فهذا يشبه القولَ بأقلِّ ما قيل ، بل هو هو ، ولو قال أيضا : قد اتفقوا على توريث الجد واختلفوا فى توريث الإخوة ، لكان ضعيفا ، لأن القدر الذى اتفقوا عليه إنما هو ما لم يقل إنه حق الأخ ، إلا أن يحتج على ميراث الجد بنص ، و بنفى ميراثه

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) فى ب « القائل بثلث دية المسلم » .

(٣) فى ب « من الخمسين » .

(٤) فى ا « وإجبار بنت عشر » .

(٥) فى ب « أعم من الأخص » خطأ .

الأخ بالأصل ، فهذا نوع آخر ، وقد يقال : المقتضى لتوريث الجدِّ الجميعَ ثابتٌ بالإجماع ، وإنما المانع منه المزاحمةُ ، وهى منتفيةٌ بالأصل ، فهذا قريب من التمسك بأقل ما قيل ، بل هو أقوى منه ، لأن الإجماع على استحقاق الجميع عند عدم المزاحم إجماعٌ مفرد لا مركب .

وهنا مسائل كثيرة من الظواهر السمعية والعقلية التى قد عُلم بالنص أو الإجماع أو العقل أن دلالتها ليست مطلقة ، وغالب كلام المتنازعين فى هذا النوع من الأدلَّة [(١) وهو محتاج إلى تحقيق وتفصيل ، إذ الكلام فى أنواع الأدلَّة(١)] ثم فى أنواع التقييدات من جهة التقدير والتنويع والقلَّة والكثرة وغير ذلك ، والله أعلم .

وقد رأيتهم يستعملون مثل ما ذكرناه أولا فى القياس ، كقولهم فى أكثر الحيض : دَمٌ يمنع فرض الصلاة وجواز الوطء فجاز أن يزيد على العشرة كالنفاس ، وهذا عندى من أفسد ما يكون من جهة أن الحكم فى الأصل ليس بحكم الفرع ، ومن جهة أن لا يمكنه أن يقول : مقتضى القياس الاستواء مطلقا ، وإنما خالفناه فيما زاد للإجماع ، لأن معارضة الإجماع للقياس فى مقتضاه دليلٌ على فساده ، بخلاف معارضته للنصِّ أو الاستصحاب ، وأيضا فإن وجوب طَرْد القياس ليس(٢) كغيره من الأدلة

مسألة : والنافى للحكم عليه الدليلُ ، ذكره أبو الحسن التميمى ، والقاضى ، وابن برهان ، وأبو الطيب الشافعى ، وجماعة ، وقيل :(٣) عليه الدليل فى العقليات دون الشرعيات ، وقيل : لا دليل عليه فيهما [ذكره الحلوانى عن بعض الشافعية] والأول اختيار أبى الخطاب وجمهور العلماء .

---

(١) مابين المعقوفين ساقط من ا .

(٢) كلمة « ليس » ساقطة من ا ، د .

(٣) فى ا « وهل عليه الدليل » خطأ .

مسـائل

أحكام المجتهد والمقلد ، وغير ذلك

مَسْأَلة : المصيب فى الأصوليّات من المجتهدين واحد ، وهو قول الجماعة ، وحكى عن عبد الله العنبرى [أنه قال : المجتهدون من أهل القبلة مُصيبون مع اختلافهم] .

قال شيخنا : قال أبو المعالى : ومما يُدَانى مذهبَ العَنْبَرى مذهب أقوام قالوا : المصيب واحد فى الأصول ، ولكن المخطىء معذور ، ويستحق الثواب ، لأنه بَذَلَ جَهْده ، فتجرى أحكام الكفرة على الكفرة ويُقاتلون فى الدنيا لأمر الشارع بذلك ، ولكن يُثابون فى الآخرة إذا لم يكونوا مُعانِدين ، وقد يتمسكون فى هذا المذهب بقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا ﴾[1] الآية .

وقال الجاحظ وثُمامة : المعارف ضرورية ، وما أمر الربُّ الخَلْقَ بمعرفته ، ولا بالنظر ، بل مَنْ حصلت له المعرفة وفاقا فهو مأمور بالطاعة فمن عَرَفَ وأطاع استحق الثواب ، ومَنْ عرف ولم يطع خُلِّد فى النار ، وأما مَنْ جَهِلَ الربَّ فليس مكلفا ، فإن مات[2] جاهلا لم يُعاقب ، ثم منهم من قال : يصير ترابا ، ومنهم من قال : يصير إلى الجنة ، فعوامُّ الكفرة أحسن حالا من فَسَقَة العارفين بالله ، وشنع على هذه المذاهب بعد شَنَاعِهِ على العنبرى .

قال : والمخطىء فى الأصول لا شَكَّ فى تأثيمه وتفسيقه وتَبْديعِهِ وتضليله ، واختلف فى تكفيره ، فمال بعض أئمتنا إلى أن كل من قال قولاً يقود إلى ما هو كفر بالإجماع بكفر ، كمن قال « إنه ليس بعالم » يكفر ، فمن قال « ليس له علم وقدرة » يكفر ، ومال البغدادى إلى هذا القول ، وحكاه عن أبى الحسن فى مواضع ، وكان الإمام أبو سهل الصعلوكى لا يكفرهُ ، فقيل له : ألا تكفر من

(١) من الآية ٦٢ من سورة البقرة .

(٢) فى ب « فإن تاب جاهلا » خطأ .

كفرك ؟ فعاد إلى القول بأنه كفر ، وهذا مذهب المعتزلة ؛ فهم يكفرون خصومهم ، ويكفر كلٌّ فريقٍ منهم الآخرين .

قال : وصار مُعْظَم أصحابنا إلى ترك التكفير لمن قال قولا يَعُودَ إلى الكفر ويلزمه ، وقالوا : إنما يكفر من جهل وجودَ الربّ ، أما من علم[1] وجوده ولكن فَعَلَ فعلا أو قال قولا أجمعت الأمة على أنه لا يصدر إلا من كافر فلا ، ومعظم كلام أبي الحسن يدل على هذا ، وهو اختيار القاضي في كتاب إكفار المتأولين .

فصل [شيخنا]

ذكر أبو المعالي أن المسائل قسمان: قطعية ، ومُجْتَهَد فيها ، والقطعية عقلية وسمعية. فالعقلي : ما أدرك بالعقل ، سواء كان لا يُدْرَكَ إلا به كوجود الصانع وتوحيده وكونه متكلما .

قلت : الوحدانيةُ منهم من يُثْبتها بالسمع ، وطائفة قليلة لا تثبتها إلا بالعقل[2] ، وأما الكلام فأكثرهم على أنه يثبت بالسمع ، وكثير منهم يقول : لا يثبت إلا بالسمع .

قال : أو كان مما يدرك بالعقل والسمع جميعاً كمسألة الرؤية وخَلْق الأفعال . وأما الشرعية فما عرف من أحكام التكليف بنص كتابٍ أو سنة متواترة أو بإجماع كوجوب الصلوات ، وكتقديم خبر الواحد على القياس ، إذا كان نصاً . والمجتهدات : ما ليس فيه دليل مقطوع به .

قلت : تَضَمَّن هذا أن ما يعلم بالاجتهاد لا يكون قطعيًّا قطٌّ ، وليس الأمر كذلك فَرُبَّ دليلٍ خفي قطعي .

---

(١) في ب « أو من علم وجوده » خطأ .

(٢) في ا « لا يثبتها إلا بالسمع » وليس بذاك .

قال : وقدتكلَّمُوا فى الفرق بين الأصول والفروع ، فقيل : الأصل مافيه دليل قطعى ، والفرع بخلافه ، فعند هؤلاء الأصلُ ماعَدَدْنَاه قطعياً ، وعَبَّر عنه القاضى بأن كل مسألة يَحْرُمُ الخلافُ فيها مع استقرار الشرع و يكون مُعْتقد خلافِها جاهلا فهى من الأصول ، عقلية كانت أو شرعية ، والفرع : ما لا يحرم الخلافُ فيه ، أو ما لا يأثم المخطىء فيه .

قلت : كثيرمن مسائل الفروع قطعىٌّ و إن كان فيها خلاف ، و إن كان لا يأثم المخطىء فيها ، لخفاء الدليل عليه ، كما قد سلمه فيما إذا خفى عليه النص .

قال : وقيل الأصل مالا يجوز التعبُّدُ به إلا بأمر واحد أو ما يعلم من غير تقديم ورُود .

مَسْأَلة : وكذلك فى الفروع الحقُّ عند الله واحد، وعلى المجتهد طلبه ، فإن أصابه توفَّر أجْرُه ، وإن أخطأه فالمؤاخذة موضوعة عنه ، وهو مُثَاب مع كونه مخطئاً نصَّ عليه فى مواضِعَ، ولا يقطع بخطأ واحدٍ بعينه فى ذلك، وبهذا قال أكثر الشافعية، وذكر أبو الطيب أنه مذهب الشافعى وكلِّ مصنفٍ[1] من أصحابه المتقدمين والمتأخرين ، وأن المزنىَّ استقصى القولَ فيه وقال : إنه مذهب مالك والليث ، وإن أبا على الطَّبَرى أنكر على مَنْ نسب إلى الشافعى خلاف ذلك ، بعد ما ذكر أن قوماً نسبوا إليه ما قدمناه عن الحنفية ، فأبطل ذلك ، وشَدَّد النكير فيه ، وكذلك ذكرهُ عبدُ الوهاب عن أصحابه وأكثر الفقهاء ، ورواه ابنُ وهب عن مالك والليث، وذكر عن مالك نصوصاً صريحة بذلك ، حتى قارب مذهَبَ المؤثمين ، وهو قوله ليس كل واحد مُصيباً لما كلف ، و إنه ليس الاختلاف بسَعَة ، وقد روى عن أحمد أنه سَمَّى الاختلاف سَعَة ، ومن المتكلمين بِشْرٌ المريسى وابن عُلَيَّة والأصمُّ وأكثر الأشعرية منهم ابن فورك وأبو إسحاق الإسفرائينى وغيرهما ، و بالغ أبوالطيب الطبرى فقال : أعلم إصابتنا للحق ، وأقطع بخطأ مَنْ خالفنا ، وأمنعه من الحكم باجتهاده ،

(١) فى د « وكل منصف » بتقديم النون .

غير أنني لا أؤثمه ولا أفسقه[١]، وقد حكى ابن برهان عن بشر المريسى وإسماعيل ابن عُلَية والأصم وأهل الظاهر الغُلُو بأن المصيب واحد والحق فى جهة واحدة، وما عداه ضلال وبدعة وفسق، وحكى أبو الخطاب عن الأصم وابن عُلَية والمريسى أن الحقَّ فى جهة واحدة، وعليه دليل كُلِّفَ المكلفُ إصابَتَه، فإذا أدَّاه اجتهادُه [أنه وصل] إليه يقيناً، وينقض حكم من خالفه، وحكاه بعضهم عن الشافعى[٢] واختاره الإسفرائينى وأبو الطيب، قال: وقد أومأ إليه أحمد فى مسألة القياس[٣] وأنه لم يصب باجتهاده ما كلف، وأنه لابدَّ فى المسألة من أمارة هى أقوى، قد كلف طالبها والحكم بها، وقال فى موضع آخر: كلفوا الحكم عند الله، قال القاضى فى كتاب الروايتين: الحق عند الله واحد، وقد نَصَبَ عليه دليلا، وكلف المجتهد طلبه، فإن أصابه فقد أصاب الحقَّ عند الله وفى الحكم، وإن أخطأه فقد أخطأ عند الله، وهل أخطأ فى الحكم أيضاً؟ على روايتين، إحداهما أنه مخطىء فى الحكم إلا أن الخطأ موضوع عنه، والثانية هو مصيب فى الحكم، وهذا الذى ذكره ابن عقيل عن حنبلى ـ أظنه نفسه ـ لما قال من نصر المُصَوِّبة: معلومٌ أن الله قد كلف من خفيت عليهم القبلةُ الاجتهادَ فى طلبها، ومن عَدِمَ الماءَ الاجتهادَ فى تحصيله، ومن أبَقَ منه العبدُ الذى غَصَبه الاجتهادَ فى طلبه، ثم هم مصيبون لما كُلِّفُوه وإن لم يصيبوا القبلةَ ولا الماء ولا العبد، فقال الحنبلى: ما من شىء ذكرتموه إلا وفيه خطأ، لأن المصيب مَنْ صادف القبلة، والباقون مصيبون فى بلوغ وُسْعِهم كما زعمت، لا فى إصابة القبلة التى هى عند الله قبلة الإسلام، [قال القاضى]: وقد أومأ أحمد إلى هذا فى رواية بكر ابن محمد عن أبيه عنه فقال: الحقُّ عند الله فى واحد، وعلى الرجل أن يجتهد، ولا يقول لمخالفه: إنه مخطىء، وقال بعده كلاما: وإذا اختلف أصحاب محمد

(١) فى ب، د «ولا أنقضه».
(٢) فى ب «عن الشافعية».
(٣) فى ا، ب «الفلس».

صلى الله عليه وسلم فى شيء فأخذ رجلٌ بقول بعضهم وأخذ رجل آخر عن رجل آخر منهم فالحقُّ واحد ، وعلى الرجل أن يجتهد ، ولا يدرى أصاب الحقَّ أم أخطأ ، قال : فظاهر كلامه فى أول المسألة أنه مصيب فى الحكم ، لأنه منع من إطلاق الخطأ عليه فى الحكم ، وآخر كلامه يقتضى إطلاق ذلك عليه ، لأنه قال : عليه أن يجتهد ، ولا يدرى أصاب الحق أم لا ، فأطلق الخطأ عليه .

وَوَجْهُ قولِ من قال « كل واحد منهم مصيب فى الحكم » إقرار الصحابة بعضهم بعضا ، وتسويغُ استفتاء كلِّ واحد للعامى ، ولأنه لو كان الحقُّ فى واحدٍ من القولين لنصب عليه دليلا يُوجبُ العلم كما قلنا فى مسائل الأصول ، فلما لم ينصب دليلاً يوجبُ العلم ثبت أن الحق فيما يعتقده فى حقه دون غيره .

قال شيخنا : قلت : أحمد إنما فرق لأن الأولين كل منهما استدلَّ بنص والآخرين لا نص مع واحد منهما ، فعلى هذا مَنِ استمسك بنص لا يُطْلق عليه الخطأ فى الحكم كالمُصَلى إلى القبلة المنسوخة قبل علمه بالناسخ ، ومَنْ لا نصَّ معه يقال : هو مخطىء فى الحكم بمنزلة الذى ليس هو على شريعة [ولم تبلغه شريعة] فصارت الأقوال ثلاثة ، والفرق هو المنصوص .

قال : وقد اختلف أصحابُنَا فيما جرى بين على ومعاوية وطَلْحة والزبير وعائشة : هل كلٌّ واحدٍ منهم مصيب فى ذلك أم أحدهم مصيب ؟ فحكى شيخنا أبو عبد الله عن أصحابنا فى ذلك وجهين ، أحدهما أن كلا منهما مصيب فى الحكم ، والثانى أن أحدهما مصيب والآخر مخطىء لا بعينه ، والثالث أن أحدهما مصيبٌ وهو على ، والآخر مخطىء وهو مَنْ قاتَلَهُ .

قال القاضى : ويجب أن يكون القول فى ذلك مبنيا على الأصل الذى تقدم ، وأن الحق عند الله فى ذلك فى واحد منهما ، فإن أصابه فقد أصاب عند الله وفى الحكم ، وإن أخطأ عند الله ، فهل هو مخطىء فى الحكم ؟ على روايتين ، إحداهما

أنه مصيب ، والثانية أنه مخطىء ، وقد نصَّ أحمد على الإمساك فيما شَجَر بينهم ، وترك القول فيه بخطأ أو إصابة ، فقال المروذى : جاء يعقوبُ رسولُ الخليفة يسأله فيما كان بين على ومعاوية ، فقال : ما أقول فيهم إلا بالحسنى ، وكذلك نقل أحمد بن الحسن[١] الترمذى ــ وقد سأله : ما يقول فيما كان من أمر طَلْحة والزُّبَير وعلى وعائشة ؟ ــ فقال : مَنْ أنا حتى أقول فى أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم ، كان بينهم شىء ، اللهُ أعْلَمُ به ، وكذلك قال فى رواية حنبل : قال الله تعالى ﴿ تلْكَ أُمة قد خَلَتْ لها ما كسبت ، ولكم ما كسبتم ، ولا تُسْألون عما كانوا يعملون[٢] ﴾ فقد صَرَّح بالموقف .

واستدلَّ القاضى على الوقف ومقتضاه إما تصويبهما أوعدم تعيين المصيب .

قال شيخنا : قلت : أحمد لم يُرِدِ الوقف الحكمى ، وإنما أراد الإمساك عن النظر فى هذا والكلام فيه ، كما نَهَى النبى صلى الله عليه وسلم عن التفضيل بين الأنبياء ، وعن تفضيله على يونس[٣] ، ونحو ذلك من الكلام الذى وإن كان حقا فى نفس الأمر فقد يُفْضِى إلى فتنة فى القلب ، وإذا كان الأموات على الإطلاق ينبغى لنا ألاّ نخير بينهم إلا لحاجة ، فالصحابةُ الذين أمرنا بالاستغفار لهم وبمسألة[٤] أن لاتجعل فى قلوبنا غِلاًّ لهم أوْلى ، والكلامُ فيما شَجَر بينهم يُفْضِى إلى الغِل المذموم ، ولهذا علل بأنها أمة قد سَلَفَتْ لها ما كَسَبَتْ ولكم ما كسبتم ، ونحن وإن علمنا بالنوع أن أحد المختلفين مُخْطىء فليس علينا أن نعلمه بالشخص ، إلا فى مسألة تتعلق بنا ، فأما اثنان اختلفا فى مسألة تختص بأعيانهما فلا حاجة بنا إلى الكلام فى عين المخطىء ، وهذا أصل مستمرّ ، ويدل على هذا أن أحمد بَنَى مسائله فى قتال

---

(١) فى ا « نقل الحسن الترمذى » .

(٢) من الآية ١٣٤ من سورة البقرة .

(٣) فى ب ، د « عن موسى » .

(٤) أى وبأن نسأل الله ألا يجعل فى قلوبنا غلا .

أهل البغي على سيرة علي ، ولما أنكر ابن معين على الشافعي ذلك قال له أحمد : ويحك ! فماذا عسى أن يقول في هذا المقام إلا هذا ؟ يريد أنا لما أردنا أن نتكلم في نوع ذلك العمل لأجلنا عيّنّا المصيب والمخطىء ، وأما الكلام في عين عملهما لا لأجل عملنا فلا حاجة لنا فيه ، فإن أكثر مافيه نوع علم يقترن به غالبا من غل القلب ما يضُرُّ فيكون إثمه أكبر من نفعه كالغيبة مثلا .

قال القاضي في رأس المسألة : الحقُّ في واحد عند الله وقد نصَبَ الله على ذلك دليلا إما غامضا وإما جَلِيًّا وكلَّفَ المجتهدَ طلبه وإصابتَهُ بذلك الدليل ، فإذا اجتهد وأصابه كان مصيبا عند الله ، وفي الحكم ، وله أجْرَان : أحدهما على اجتهاده ، والآخر على إصابته ، وإن أخطأه كان مخطئا عند الله وفي الحكم ، وله أجر على اجتهاده ، والخطأ موضوعٌ عنه ، وردّد هذا المعنى .

ثم قال في أثنائها : فإن قيل كيف يستحقُّ الأجر وقد أخطأ في الحكم وفي الاجتهاد ؟ قيل : هو مصيب فيما فعل من الاجتهاد ، مخطىء في تركه للزيادة على ما فَعَله ، فهو مأجور على ما فعله ، مغفورٌ له تركُهُ ما ترك من الاجتهاد .

وقال أيضا فيها : وأما مَنْعُه من العمل بما أدَّى اجتهادُه إليه فلا يمنع منه ، لأن فرضه أن يحكم باجتهاده و بما يصح عنده ، فلا يصح منعه .

فقد أخبر أنه كلف إصابة الحكم المعين ، وأنه كلف الحكم باجتهاده وإن كان قد أفضَى إلى غير المعين في الباطن ، وكلا القولين صحيح ، و به ينحلُّ الإشكال .

وقالت الحنفية : كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ لما كلف من حكم الله تعالى ، والحقُّ واحدٌ عند الله ، وهو الأشبه الذي لو نصَّ الله على الحكم لنص عليه ، ولا شك أنه واحد ، وذكر أبو الخطاب أن هذا وَفْق قولنا ، إلا أن المكلَّفَ لم يكلف إصابته ،

بل كلف ماهو أشْبَهُ فى ظنه ونظره ، وحكاه بعضهم عن الشافعى ، وحكى رواية عن الجبائى ، وقالت المعتزلة وأبو الهُذَيل وأبو هاشم : كلُّ مجتهد مصيب ، ثم اختلفوا : هل هو عند الله حكم واحد مطلوبٌ أم لا ؟ فمنهم من أثبته كقول الحنفية ومنهم من قال : ليس هناك فى الباطن حكم لله ، بل حكمه فى كل مجتهد ما يؤدِّيه اجتهادُه إليه ، وليس على الحق دليل مطلوب ، وما كلف غير اجتهاده وحكى عن أبى حنيفة ، وهذا قول ابن الباقلانى ، وحُكى عن أبى الحسن الأشعرى فيها قولان ، أحدهما كاختياره ، والذى حكاه ابن برهان عن الشافعى نفسه كمذهبنا ، وكذلك عن أبى الحسن الأشعرى ، فيكون قوله الآخر (١) .

وذكر أبو المعالى أن القائلين بأن لا حكم لها فى الباطن ولا واجب ولا مطلوب ولا دليل هم مُعْظَمُ المتكلمين ، فمنهم من قال : يجب الاجتهاد كابن الباقلانى ، ومنهم من قال : ما سُبِقْنَا فيه بالاجتهاد فليس علينا أن نجتهد فيه ، بل لنا أن نتخيَّر من أقوال العلماء فنأخذ بما أردنا ، واستنبط ابنُ الباقلانى ذلك من كلام الشافعى .

والقول الثانى للمُصَوِّبة أن الحق عند الله واحد ، وعليه دليل منصوب هو المطلوب بالاجتهاد ، ولم يكلَّف المجتهدُ الإصابة ، وإنما كلف الاجتهاد فقط ، وهو مذهب أبى حنيفة والمزنى واختاره .

وقال قوم منهم : هو مأمور بطلب الأشبه عند الله ، وليس مأموراً بإصابته ، ويُعْزَى إلى أبى يوسف ومحمد وابن أبان والكرخىّ ، فالأشبه هو أولى طرق العلة عند الله ، وقيل : هو الذى لو ورد النصُّ لما ورد إلا به ، وقيل : هو معنًى فى القلب لا يقبل البيان باللِّسان .

وقال معظم الفقهاء : المصيبُ واحد ، والمطلوب فى كل مسألة العُثور على حكم

---

(١) فى « فيكون ا قولا آخر » .

هو الحكم عند الله ، وعليه دليل ، وما يؤدى إلى خلافه فليس بدليل ، والمجتهد مكلَّف بإصابة ذلك الحكم المتعين عند الله وسلوك طريقه وإصابة دليله ، فإن أصاب فله أجران ، وإن أخطأ عُذر ؛ لغموض المدرك ووُعُورة المسلك ، وله أجر واحد ، ولأنه قصد طلب الحق ، وهذا هو المَعْزُوُّ إلى الشافعى[1] وهو مذهب مالك وأحمد وإسحاق والأوزاعى ، ومن المتكلمين المُحَاسِبِىّ وعبد الله بن سعيد .

وقال قوم : المصيب واحد ، وليس ثَمَّ دليلٌ منصوب عليه ، بل هو كالشىء المكنون يتفق العثور عليه .

وقال قوم : المخطىء آثم غير معذور ، وهو مذهب داود ونُفَاة القياس والمريسى

قال : وقال الجبائى : يتخير المجتهد فى أقوال المجتهدين ، خَرَقَ الإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين ، ويُدَانى هذا قولُ موسى بن عمران : كان للنبىّ صلى الله عليه وسلّم أن يفتى فى الحوادث بما يشتهى ، والآن لصالحى الأمة أن يفتوا فى الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد .

وقال قوم : كلُّ من أفْتَى فى حادثة بحكم يريد التَّقَرُّبَ به إلى الله فهو مصيب ، سوء كان مجتهدا أو لم يكن .

وطَرَدَ قوم هذا فى مسالك العقول ، وحكى البغدادىُّ هذا المذهَبَ عن داود وأصحاب الظواهر ، وهذا يردّ على العنبرى ، لأن ذاك صَوَّب كل مجتهد فى الأصول ، وهذا القائل صَوَّب كل من هَذَى بشىء[2] من هذا وإن لم يكن مجتهدا بعد ما بذل وسعه .

[شيخنا] : فصل

إذا ثبت أن المصيب من المختلفين واحد ، فهل نقطع بصحة قولنا وخطأ

---

(١) فى ا ، ب « المعزى » والعربية تقتضى ما أثبتناه ونظيره « المغزو ، والمدعو » بتشديد الواو ــ اسم مفعول فعله غزا ودعا .

(٢) فى د « كل من أفتى بشىء » .

المخالف ، أم يجوز أن يكون الحقُّ فى غير ما قلناه ؟ قد نقل عن أبى الطيب الطبرى أنه يقطع بخطأ مخالفِه ، و ينقض حكمه ، قال أبو الخطاب فى التمهيد : وقد أومأ إليه أحمد فى رواية ابن الحكم ، وذكر نصه(١) على نقض حكم من حكم بأن المُشْتَرِيَ أُسْوَةُ الغرماء ، والصحيح أن المسائل تنقسم قسمين : إلى ما يقطع فيه بالإصابة ، وإلى مالا ندرى(٢) أصاب الحق أم أخطأ ، بحسب الأدلَّة وظهور الحكم للناظر [ولا أظن يخالف فى هذا مَنْ فهمه ، وعلى هذا ينبنى نقض حكم الحاكم وغيره(٣)] ومن ذلك قول أبى بكر فى الكلالة ، وقول عمر وغيره ، وعليه ينبنى حلف الإمام أحمد فى مسائل منها العينة(٤) ، وجُبنه عن الحلف فى أُخَرَ كالشفعة للجار وغير ذلك ، وهكذا قال ابن حامد فى أصول الفقه فى باب كتابة العلم وجمعه وتصنيفه ، قال : قال الخلال على المذهب : إنه لا يرى الردّ على أهل المدينةِ ، قال ابن حامد : وإنما ذلك على أصل إمامنا فى تخطئة أهل الاجتهاد ، وهل يسوغ لنا القطع بالخطأ أم لا ؟ فأهل المدينة قد قال أحمد : إنهم للآثار يَتّبعُونَ ، وإن من اجتهد بالأثر فالحق واحد ، والآخذ بالخبر الآخر معذور ، فأما أهل الرأى فلا خلاف عن أبى عبد الله أن أخذهم بالرأى مع الخبر مقطوعٌ على خطئه ، فهو الذى يُرَد عليه و يُبَيَّن عن خطئه .

[شيخنا] فصل

لما تأوّل المخالفُ أن قوله « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر » ليس عائداً إلى الخطأ فى الاجتهاد وإصابة الحكم ، بدليله ، لكن إلى كون المحكوم له يقتطع مَالَ خصمه أو حقه بذلك الحكم لكذب الشهود أو مغالطة الخصم بكونه أخْصَمَ

---

(١) فى ب « وذكر نهيه » .
(٢) فى ا « وإلى ما ندرى ـ إلخ » .
(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من ا .
(٤) فى ا « منها العقيقة » .

وألحن كما جاء [فى] الحديث ، وهذا النوع من الخطأ هو الذى يستحق الحاكم فيه أجر اجتهاده ، وإصابة حكم الشرع[1] حيث قضى بالبينة بظاهر العدالة ، وحرم أجر تحصيل الحق لمستحقيه بحكمه ، كمن يسقى المضطر ماء لا يعلم أنه مسموم ، فله أجر قَصْده لريّه واستنقاذه من تَلَف العطش ، ولكن حُرم ثوابَ إحياء نفسه بإسْقائه ، حيث لم يحصل له ذلك بإسقائه .

قال ابن عقيل : الجهالة بكذب الشهود وما شاكل ذلك من إقرار الخصم على سبيل التّهزّى ، ونحو ذلك ، مما لا يضاف إلى الحاكم به الخطأ ، ولهذا مَنْ جهل نجاسة ماء فتوضّأ به بناء على حكم الأصل أو أخطأ جهة القبلة مع اجتهاده ولم يعلم لا ينقض ثوابه ولا أجر عمله ، لحديث عمر فى الميراث[2] .

قال شيخنا : قلت : الحكم نوعان : إنشاء ، وإبداء ، فالإنشاء كالحكم فيمن نزلوا على حكمه ، وكالحكم فى الفرائض ، وفى لفظ الحرام ، وفى موجبات العقود ، ونحو ذلك ، فهذا مثل الفُتْيا سواء ، الثانى : الإبداء ، وهو الحكم بموجب البينة والإقرار والدعوى مع كذبهما فى الباطن ، وهذا الذى دلّ عليه حديثُ أم سلمة ، وهو نوعان : أحدهما أن يعتقد البينة عدولا ولا تكون عدولا ، أو يعتقد اللفظ إقرارا ولا يكون كذلك ، فهذا كاعتقاده فيما ليس بدليل على الحكم أنه دليل ، الثانى أن تكون البينة عَدْلا لكن أخطأتْ ، واللفظ إقرارا لكن أخطأ المقر ، وأحدهما أظهر حُجّته والآخر سكت عنها ، كما دل عليه حديث أم سَلَمَة ، فهذا كما لو حكم بدليلٍ وكانت دلالته مختلفة ؛ فحديث أم سلمة يدل على هذا .

[شيخنا] فصل

قال ابن عقيل : الأمور المنظور فيها والمستدل بها على الأحكام على ضربين : منظور فيها يُوَصِّل النظر الصحيحُ فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه ، فهذا دليل على

---

(١) فى ا « وإصابة حكم الفرع » .

(٢) فى د « فى الميزاب » .

قول الجماعة ، والضربُ الآخر أمر يوصِّل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن ، فيوصف بأنه أمارة من جهة الاصطلاح ، وقد ذكر فى الجزء الأول فيه اصطلاحين ، قال : ومرادنا بقولنا فى هذا الضرب الذى يقع عند النظر فيه غالبا الظنُّ أنه طريقٌ للظن أو موصّل أو مؤدّ إليه أنه مما يقع الظن عنده مُبْتدأً لا أنه طريقٌ كالنظر فى الدليل القاطع الذى هو طريقٌ للعلم بمدلوله ، وإنما يتجوز بقولنا يوصِّل و يؤدى وأنه طريق للظن .

قال شيخنا : قلت : هذا موافق لقول من قال من المعتزلة والأشعرية كابن الباقلانى «إن كل مجتهد مصيب» وإن الظنيات ليست فى نفسها على صفاتٍ توجب الظن كالعلميات ، والصواب عند الجمهور خلافه ، وهى مسألة اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد .

مسألة : يجوز عقلا للنبى صلى الله عليه وسلم أن يجتهد ، ويحكم بالقياس ، فى قول الجمهور ، وقال بعضهم : لا يجوز ذلك .

مسألة : فأما شرعا فاختلف أصحابنا ، فقال بعضهم : كان مُتَعبّدا به كأمَّتِهِ ، اختاره القاضى وأبو يوسف وأكثر الشافعية وابن بطة ، وقال بعض أصحابنا منهم العكبرىّ : لم يكن متعبَّدا به ، وبه قال الجبائى وابنه وبعض الشافعية ، وقال عبد الجبار [بن أحمد] نحو ذلك ، ولا أقطع به ، لأنه ليس فى العقل ولا فى السمع أنه تعبد بذلك ، ولا أنه لم يتعبد به ، هذا نقل أبى الخطاب ، واختار الأول ، والثانى هو الذى فى المجرد ، قال : فأما الاجتهاد يعنى للأنبياء فيما يتعلَّق بأمر الشرع فالعقل غير مانع منه ، وأما ورودُ التعبد به شرعاً فظاهر كلام أحمد ما كان لهم ، ولا كانوا متعبدين به ، قال فى رواية عبد الله : ﴿ وما ينطق عن الهوى[1] ﴾ وذكر أنه يجوز لهم أن يجتهدوا فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ، وذكر أبو الخطاب والجوينى مسألَةَ اجتهاد النبى صلى الله عليه وسلم مسألتين ، إحداهما : أنه يجوز له

(١) من الآية ٣ من سورة النجم .

أن يجتهد ويحكم بالقياس من جهة العقل ، وقال بعضهم : لا يجوز ، وحكى الجوينى عن الجبائى أنه يجوز ذلك فى الآراء والحروب ، دون الأحكام ، الثانية : هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما يتعلّق بأمر الشرع ؟ اختلف أصحابنا فيه ، وذكر ثلاثة أقوال ، الثالث قول عبد الجبار ، وهو اختيار الجوينى : يجوز ذلك ، ولا أقطع به لأنه ليس فى العقل ولا فى السمع ما يدلُّ على أنه تعبد بذلك ولا أنه لم يتعبَّد بذلك .

قلت : هذا الخلاف فى وقوع ذلك .

[شيخنا] : فصل

ويجوز أن تكون علة الأصل معلومةً عنده ، ذكره أبو الخطاب ، قال : وقيل : لا نقطع نحن ولا هو على علة حكم الأصل ، وإن جاز أن نقطع على علة حكم الفرع .

مسألة : قد كان يجوز لنبينا صلى الله عليه وسلم أن يحكم باجتهاده فيما لم يُوحَ إليه فيه ، ذكره ابن بطة والقاضى وابنُ عقيل وأبو الخطاب ، وأومأ إليه أحمد ، وبه قالت الحنفية وأكثر الشافعية ، خلافا للمتكلمين من المعتزلة الجبائى وابنه وكثيرٍ من الشافعية ، وقد حكى الشافعى فى أول رسالته فيه خلافا ، والأشعرية وأبى حفص العكبرى من أصحابنا ، واحتج بقوله ﴿ إنْ هُوَ إلاَّ وَحْىٌ يُوحَى ﴾[1] وبحديث ذكَرَه ، وكذلك ذكر أنه لا يجوز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يقضى برأى واجتهادٍ ، هذا قول أهل الحق كافة : إنه لا يجوز أن يحكم ويقضى فى دين الله إلا بوحى ، وأحْسَبُهُ كلام أبى عبد الله بن حامد فى كتابه فى أصول الدين ، وعن الشافعية كالمذهبين .

قال شيخنا : قال ابن بطة فيما كتب به إلى أبن شاقلا فى جوَابات مسائل ، وقال : والدليلُ على أن سنته وأوامره قد كان فيها بغير وحى وأنها كانت بآرائه

---

(١) من الآية ٤ من سوة النجم .

واختياره أنه قد عُوتب على بعضها ، ولو أُمر بها لما عُوتب عليها ، من ذلك حكمُه فى أسَارَى بَدْرٍ ، وأخذه الفِدْيَةَ ، وإذنه فى غزوة تَبُوكَ للمتخلفين بالعذر حتى تخلّف مَنْ لا عذر له ، ومنه قوله ﴿ وَشاوِرهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾[1] فلو كان وَحْياً لم يشاوِرْ فيه .

قال القاضى : وقد أومأ أحمد إلى صحة ما قاله أبو عبد الله بن بطه فى رواية الميمونى ، لما قيل له : ها هنا قوم[2] يقولون : ما كان فى القرآن أخَذْنَا به ، قال : ففى القرآن تحريم لحوم الحُمُرِ الأهلية ؟ والنبى صلى الله عليه وسلم يقول « ألاَ إنى أُوتيتُ الكتابَ ومِثْلَه معه » وما عِلْمُهم بما أوتى .

وأما أبو حَفْص العُكْبَرى فإنه ذكر فى باب التسعير قوله « لا يَسْألنى الله عن سنة أحدثتها فيكم لم يأمرنى الله بها » قال : هـذا يدلُّ على أن كل سنة سَنَّها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته فبأمر الله ، وبهذا نطق القرآن .

قلت : كلام أحمد لا يدلُ إن دلَّ إلا على القول الثانى ، لأنه استدل بقوله « أوتيتُ الكتابَ ومثله معه » والذى أوتيه هو السنة ، فلم يكن عند أحمد شىء مجتهد فيه ، وإنما اجتهاده فى الأمور الجزئية قوليَّةً أو عمليَّةً ، من باب تحقيق المَنَاط ، وهذا لا خلاف فيه ، وقصة داوُدَ من هذا الباب ، ويجب الفرق بين الأحكام الكلية العامّة وبين أحكامه الشخصية الخاصة .

واستدل القاضى بالقياس على استدلاله بالظواهر والعموم ، والصواب أن يقال : إن استدلَّ بها على حكم عام فهو معصومٌ فى ذلك ، وله اختصاص ليس لغيره ، وإن كان الاستدلال على حكم شخصى فلا فَرْقَ بينه وبين القياس ، وبالجملة القياس الذى نستفيد به الأحكام قطعىٌّ فى حقه وظنى ، فأما القطعىُّ فجائز ، وأما الظنى فهو محل التردد .

---

(١) من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٢) فى ب « ههنا فقيه يقولون » .

فصل

واختلف القائلون بجواز الحكم له بالاجتهاد فى تَطَرُّقِ الخطأ عليه فيه ، فقال أصحابنا وذكره أبو الخطاب فى مسألة تصويب المجتهدين وأكثرُ الشافعة وأهلَ الحديث : يجوز ذلك ، لكن لا يُقَرُّ عليه ، وسلّم ابن عقيل وغيره امتناعَ الخطأ فيما أَخْبَرَ به عن الله ، وفيما أجمعت الأمة عليه .

قال شيخنا : قلت : هـذا فى الأمة مبنىٌّ على مسألة انقراض العصر ، وأما فى التبليغ ففى جواز مالا يقر عليه من ذلك خلاف معروف سَبَبُه حديثُ السهو .

قال الخطابى فى معالم الحديث : أكثر العلماء متفقون على أنه قد يجوز على النبى صلى الله عليه وسلم الخطأ فيما لم ينزل عليه فيه وَحْى ، ولكنهم مجمعون على أن تقريره على الخطأ غير جائز ، وذكر ذلك عذراً لقول عمر فى الكتاب الذى أراد أن يكتبه واستشهد بقوله « إنما أنا بَشَر أغضب كما يغضب البشر ، فأيُّما عبدٍ لعنته أو سَبَبْتُه فأجعل ذلك له صلاة وزكاة » .

ومن ذلك : مُرَاجعته فى بعض الأمر حتى يعزم عليه ، فحينئذ لم يكن له أن يُرَاجَع ، وقال بعض الشافعية : هو معصوم عن الخطأ ، ولا يجوز عليه ، وكذلك قال أبو الخطاب : إن حكمه أن يصير مَعْصُوماً بعصمته وإن صَدَر عن الظن كالإجماع ، ثم ذكر أنه إذا أقر عليه لم يكن إلا صوابا .

قال القاضى فى ضمن مسألة تصويب المجتهدين ، لما احتج بقصة داود : فإن قيل: كيف يقع الخطأ على الأنبياء ؟ قيل : يجوز عليهم كما يجوز على غيرهم ، ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم «إنما أنْسَى لأسُنّ» وإنما الفرق بيننا وبينهم أنهم لا يُقَرُّون على الخطأ ونحن نقر عليه .

ثم قال فى مسألة اجتهاده ، لما احتج المخالف بأن الاجتهاد يؤدّى إلى غلبة الظن وهو قادر على الحكم بالعلم من طريق الوَحْى ، فقال : الجواب أن النصَّ من الله

مفقود فى الحال ، وعلى أنه معصومٌ فى اجتهاده كالأمة فلا يقول إن طريقه غلبة الظن ، واحتج بأن مَنْ ردَّ قوله كفر ، فلو جاز أن يحكم بالاجتهاد لم يجز تكفيره لأن الاجتهاد حكم من طريق الظن ، وهذا لايجوز تكفيره لإجماع المسلمين على عدم تكفيره ، والجواب أنه يكفر بكونه مكذبا للرسول فى خبره ، وقولهم « إن الاجتهاد يؤدى إلى غالب الظن » فلا يصح لأن النبى صلى الله عليه وسلم معصومٌ فى اجتهاده من الخطأ والزلل ، مقطوعٌ بإصابته الحقَّ ودَرْك الصواب ، وكذلك فى مسألة انقراض العصر فى أسئلة المخالف إن الرسول لا يرجِعُ عما كان عليه لأنه يبين له الخطأ ، وإنما يرجع بأن يقول : كنت على الصواب ولكن قد نُسخ عنى ذلك وأمرت بغيره ، وليس كذلك المجمعون، لأنهم يرجعون عما كانوا عليه لأنه قد تبين لهم الخطأ فيما كانوا عليه ، ولم يمنع القاضى ذلك .

مسألة : ترجمها ابن برهان بهذه العبارة، فقال : يجوز أن يتعبَّد الله نبيَّه صلى الله عليه وسلم بالعمل بالقياس كغيره من أمته ، وأنكرت طائفة ذلك .

مَسْألة : قال القاضى [وابن عقيل] : يجوز أن يقول الله لنبيه صلى الله عليه وسلم : احكم بما ترى ، أو بما شئت ، فإنك لا تحكم إلا بصواب ، قال القاضى بناء على المسألة قبلها : وإنه كان يجوز لنبينا صلى الله عليه وسلم أن يجتهد فيما يتعلَّق بالشرع ، واختاره الجرجانى ، وهو قول الشافعية وجمهور أهل الحديث ، ذكره ابن عقيل ، ومنع منه أبو سفيان ، وجماعة من المعتزلة ، وأبو الخطاب، وذكر أنه قولُ أكثر العلماء ، وحكى عن الشافعى نحو الأول ، وحكى عن يونس بن عمران والنظام جواز ذلك للنبى ولغيره من المجتهدين .

فصل [شيخنا]

قال المخالف : اتفاق الصِّدْق فى المستقبل لا يقع منا ، كذلك اتفاقُ الصواب ، فقال القاضى: غير ممتنع أن يقع فى الأمرين معا كما تتفق أمور كثيرة على طريقة واحدة

كما يقع في العلوم ، وقال : يجوز أن يبعث الله رسولا و يجعل له أن يشرع الشريعة كلها فيما يمكن الوصولُ إليه من طريق الفكر والرأى إذا علم الله أن المصلحة فيه ، كما يجوز أن يبيح له أكل ما شاء إذا علم أنه لايختار أكل الحرام ، وجوّز بالنوعين ما يحكم فيه باجتهاد واستدلالٍ و ما يقوله إذا خطَر بباله من غير اجتهاد إذا علم الله أنه يصيب ما هو المراد عند الله ، لأن التعبد قد وَرَدَ بمثله في العاميّ أنه يُخَيَّر في تقليد مَنْ شاء من العلماء ، ويكون ذلك حكمَ الله عليه من غير أن يرجع إلى أصلٍ يستدلُّ به ، واحتج بما حرَّم إسرائيل على نفسه ، واحتج بالمخيَّر والمطلق ، وهو ضعيف .

مسألة : يجوز لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أن يجتهد ، سواء كان غائباً عنه أو حاضراً معه ، وبه قال أكثر الشافعية ، ومنع قوم منه لمن بحضْرته أو قريباً منه ، وحكى الجرجاني عن أصحابه إن كان بإذنه جاز و إلا فلا ، هذا قول القاضي وابن عقيل ، وهو قول أبي الخطاب ، وهو مقتضى قول أحمد ، لأنه جعل القياس إنما يجوز عند الضرورة كما تقدم في مسألة القياس ، وقال قوم من المتكلمين : لا يجوز ذلك لمن في حضرته ، حاضراً كان أو غائباً عنه ، حكاه ابن عقيل ، وهذا هو الذي في مقدمة المجرد ، إلا أن يكون غلطاً أنه لايجوز لمن حضَر أو غاب ، والأوّلُ اختيار أبي الطيب ، وقال بعض أصحابنا وقوم من المتكلمين : لا يجوز الاجتهاد بحضرته ، لأنه حكم بغالب الظن مع إمكان العلم ، وهذا هو الذي حكاه القاضي في كتاب الروايتين عن ابن حامد ، فقال : هل يجوز الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو في مجلسه ؟ قال شيخنا أبو عبد الله : لا يجوز ، وعندي أنه يجوز ، وعلَّل قول شيخه بأنه رجوع إلى غالب الظن مع قُدْرته على اليقين ، وجعلهما أبو الخطاب مسألتين ، فقال : مسألة يجوز لمن غاب عن النبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد في الحوادث ، وقال بعضهم : لا يجوز ، ثم ذكر في المسألة الثانية أنه في الغيبة به حاجة ؛ لأنه لا يمكنه سؤالُ الرسول ، وإن أخَّر الحادثةَ إلى وقت لقائه بطل الحكم وضاع الناس .

قال شيخنا : قلت : و بهذا يظهر ماجاء فى حديث مُعاذ من توقفه عن الزكاة ، ومن حكمه بالاجتهاد ، فيفرق بين ما يقرب وما لا يقرب .

مسألة : فإن كان بحضرته أو بموضعٍ يمكنه سؤاله فى الحادثة قبل ضيق وقتها جاز له الاجتهاد ، بشرط أن يأذنَ له أو يسمع حكمه فيقرَّه عليه ، وهو قول الحنفية ، وقال الجبائى وابنُه وغيرهما : لا يجوز ، وقال شيخنا وأكثر الشافعية : يجوز بدون الشرط المذكور ، [ونقل المقدسىُّ كتفصيل أبى الخطاب فى مسألة واحدة] .

[شيخنا] فصل

وللمفتى أن يردَّ الفتوى إذا كان فى البلد من يقوم مقامه ، وإلا لزمه النظر فيها ، وقال أبو عمرو بن الصلاح : إن لم يكن فى البلد إلا هو تعين عليه الجواب ، وإن كان فى الناحية اثنان واستفتيا معاً فالجواب واجب عليهما على الكفاية ، وإن لم يحضر غيره ، وعند الحليمى يتعين عليه بسؤاله جوابُه ، وليس له أن يحيله على غيره .

[شيخنا] فصل

فإن كان فى البلد مَنْهو معروفٌ عند العوامِّ [بالفُتْيا] وهو فى الباطن جاهل تعين على هذا الجوابُ ، والأظْهَر أنه لا يتعين عليه بذلك لحديث ابن أبى ليلى ، وإذا سأل العامىُّ عما لم يقع لم تَجِبْ مجاوبته .

مسألة : هل يلزم العامىَّ أن يختص بمذهب معينٍ ويجب عليه الأخذ برخصه وعزائمه ؟ فيه للشافعية وجهان .

[قال والد شيخنا] وكذلك يخرج لنا بناء على العامىِّ إذا كان مقيداً بمذهب فهل يجب عليه الأخذ برُخَصِه وعزائمه أم يجوز له العملُ بغيره ؟ فيه وجهان ، والأكثرون على الجواز .

قال شيخنا : وكذلك قال أبو الحسين القدورى : المقلِّد إذا غلَبَ على ظنه أن بعض المسائل على مذهب فقيه أقوى فعليه أن يقلد فيها ذلك الفقيه ، وإذا أفتى بها حاكيا لمذهب من قلّده جاز ، وقال أبو الطيب الطبرى : لا حكم لظنه واستحسانه ،

وكانا قد سئلا عمن يقلد فقيها فاستحسن مسائلَ فى مذهب غيره ، هل يجوز له أن يقلد صاحِبَ المسائل و يعمل بها ، وإذا سُئل عن تلك المسائل يفتى بها على سبيل الإخبار على مذهب ذلك الفقيه ؟

مَسْـأَلة : يجوز للعامىِّ أن يرسل إلى العالم مَنْ يَسْأَله ، و يقبل خبره إذا كان موثوقاً بخبره ، و يجوز للعامىِّ الاعتماد على خط المفتى إذا أخبره ثقة أنه خطُّه أو كان يعرفه ، ولم يشك فى كون الجواب بخطه ، هذا قول أبى عمرو بن الصلاح .

فصل [والد شيخنا]

ويجوز للعالم أن يرشد العامىَّ إلى عالم آخر ليسأله وإن كان يخالف مذهبه ، نص عليه .

قال شيخنا : قال القاضى : نقلت من الجزء الأول من مسائل الفضل بن زياد: سمعت أبا عبد الله ، وسُئل عن الرجل يسأل عن الشىء من المسائل ، فيرسل صاحب المسألة إلى رجل يسأله ، هل عليه شىء فى ذلك ، فقال : إن كان رجُلاً مُتَّبِعا وأرشده إليه فلا بأس .

مَسْـأَلة : ولا يقف الاستفتاء والتقليدُ على إمام معصوم ، بل مَنْ عُهِد علمه وعَدَالته كان تقليدُه جائزاً ، خلافاً للشيعة فى قولهم : لا يجوز إلا تقليد الإمام المعصوم ، هذا نقل ابن عقيل .

فصل [والد شيخنا]

ويستحبُّ للمفتى أن يُعْلم المستفتى بأن هذه المسألة فيها خلاف إن كان كذلك .

فصل [شيخنا]

فى صفة مَنْ يجوز له الفَتْوَى أو القضاء

قال أبو على الضرير : قلت لأحمد بن حنبل : كم يكفى الرجُلَ من الحديث حتى

يمكنه أن يفتى ؟ يكفيه مائة ألف ؟ قال : لا ، قلت : مائتا ألف ؟ قال : لا ، قلت : ثلثمائة ألف ؟ قال : لا ، قلت : أربعمائة ألف ؟ قال : لا ، قلت : خمسمائة ألف ؟ قال : أرجو ، وقال الحسين بن إسماعيل: قيل لأحمد ، وأنا اسمع ، فذكر مثل ذلك، وعن ابن معين مثل هذا ، وقال أحمد بن عبدوس : قال أحمد بن حنبل: مَنْ لم يجمع علمَ الحديث وكثرة طرقه واختلافه لا يحل له الحكم على الحديث ولا الفتيا به ، وقال أحمد بن محمد بن النضر : سئل أحمد حنبل عن الرجل يسمع مائة ألف حديث يفتى ؟ قال : لا ، قلت: فمائتى ألف حديث ؟ قال:لا ، قلت : فثلثمائة ألف حديث؟ قال: لعله ، وقال أحمد بن مَنيع : مرَّ أحمد بن حنبل جائياً من الكوفة وبيده خريطة ، فأخذت بيده ، فقلت : مرة إلى الكوفة ومرة إلى البصرة ، إلى متى ؟ إذا كتب الرجل بيده ثلاثين ألف حديث لم يكفه، فسكت ، ثم قلت : ستين ألفا ، فسكت ، فقلت : مائة ألف ، فقال : حينئذ يعرف شيئا ، فنظرنا ، فإذا أحمد كتب ثلثمائة ألف عن بَهْز ، وأظنه قال : وروح بن عبادة ، وقال أحمد بن العباس النسائى : سألت أحمد عن الرجل يكون معه مائة ألف حديث يقال : هذا صاحب حديث ؟ قال : لا ، قال : عنده مائتا ألف حديث يقال : إنه صاحب حديث ؟ قال : لا ، قلت له : ثلثمائة ألف حديث ، فقال بيده كذا ، يروح بيده يَمْنة ويَسْرة ، وأومأ اللؤلؤى كذا وكذا ، يقلب يده .

قال القاضى فى العدة : مسألة فى صفة المفتى فى الأحكام الذى يحرم عليه التقليد، فذكر نحواً مما ذكروه فى صفة القاضى : أن يكون عالما بالكتاب والسنة والإجماع والأدلة من ذلك ، [وباللغة[1]] ، وبالقياس ، قال : وإذا كان بهذه الصفة وجب عليه أن يعمل فى الأحكام باجتهاده ، وحرامٌ عليه تقليد غيره ، إلا أن يكون ذلك حكما يجب له أو عليه فيحتاج فى فَصْله إلى حا كم يحكم بينهما باجتهاده ،و إذا صار من

(١) ليست فى ا

أهل الاجتهاد بما ذكرنا لم يجب قبولُ قوله فيما يفتى به ، إلا أن يكون ثقةً مأمونا في دينه ، فإذا كان بهذه الصفة وجب على العامَّة الرجوعُ إلى قوله وقبولُ فتياه ، وذكر ألفاظ أحمد فى صفة المفتى ، كقوله فى رواية صالح : ينبغى للرجل إذا حَمَلَ نفسَه على الفتيا أن يكون عالما بوجوه القرآن،عالما بالأسانيد الصحيحة ،عالماً بالسنن ، وقال فى رواية حنبل : ينبغى لمن أفتى أن يكون عالما بقول من تَقَدّم ، وإلا فلا يفتى وقال فى رواية يوسف بن موسى : لا يجوز الاختيار إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة .

قلت : الاختيار غير الإفتاء ؛ لأن الاختيار ترجيحُ قولٍ على قول ، وقد يفتى بالتقليد المحض .

ثم ذكر ما نقله عبد الله : سألت أبى عن الرجل يريد أن يسأل عن الشىء من أمر دِينهِ مما يبتلى به من الأيمان فى الطلاق وغيره وفى مصره من أصحاب الرأى ومن أصحاب الحديث لايحفظون ولا يعرفون الحديث الضعيفَ ولا الإسناد القويَّ ، لمن يسأل ؟ لأصحاب الرأى أو لهؤلاء أعنى أصحاب الحديث على ماهم فيه من قلة معرفتهم ؟ قال : يَسأل أصحابَ الحديث ولا يَسأل أصحابَ الرأى ، ضعيفُ الحديث خيرٌ من رأى أبى حنيفة .

قال القاضى : فظاهر هذا أنه أجاز تقليدهم وإن لم تكمل فيهم الشرائط التى ذكرنا ، ولم يتأوّل ذلك ، فظاهره أنه جعلها على روايتين .

قال شيخنا : قلت : قد يقال قولُه أولا « لاينبغى » ليس بصريح فى التحريم ، فيجوز أنه أراد الكراهة ، وقد يقال : هؤلاء إنما أجاز استفتاءهم وإفتاءهم للحاجة والضرورة ، كما ذكرت نَحْو ذلك من كلامه فى القضاء لما أشار على المتوكل بمن أشار لأجل الحاجة ، وذلك لأنه ليس فى المصر إلا من يقلد أبا حنيفة أو من يقلد المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وإن كان فيه ضعف، وتقليد المتَّبعين لهذه الآثار خير من تقليد المتبعين للرأى المعين ، ففيه جواز الإفتاء والاستفتاء

عند الحاجة لغير المجتهد إذا كان عالما بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم .

ثم ذكر كلام أحمد أنه لا يكون فقيها حتى يحفظ أربعمائة ألف حديث ، قال : وظاهر هذا الكلام منه أنه لا يكون من أهل الاجتهاد إذا لم يحفظ هذا القدر ، قال : وهذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفُتْيا ، أو أن يكون أراد وَصْفَ أكمل الفُقَهاء ، فأما مالابدَّ منه فالذي وصفنا ودلَّ عليه قولُ أحمد أن الأصول التي يدور عنها العلمُ عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يكون ألفاً ، أو ألفا ومائتين .

قلت : لفظُ الحديث عندهم يدخل فيه آثار الصحابة والتابعين وطرق المُتُون كالكتب المُصَنفة .

ثم ذكر عن ابن شاقلا أنه لما جلس للفتيا ذكر هذه المسألة ، فقال له رجل : فأنت هو ذا تحفظ هذا القدر حتى هو ذا تُفتي الناس ؟ قال : فقلت له : عافاك الله إن كنت أنا لا أحفظ هذا المقدار فإني هو ذا أفتي للناس بِقَوْل مَنْ كان يحفظ هذا المقدار وأكثر منه .

قال القاضي : وليس هذا الكلام من أبي إسحاق مما يقتضي أنه كان يقلد أحمد فيما يفتي به ؛ لأنه قد نصّ في بعض تعاليقه الدالَّة على منع الفُتْيا بغير علم قوله ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[1] وقوله ﴿ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾[2] .

قلت : إذا أخبر المفتي[3] بقول إمامه فقد أخبر بعلم ، وهو في الحقيقة مبلغٌ لقول إمامه ، فلم يخرج عن العلم ، وظاهر كلامه تقليد أحمد ، إلا أن يحمل على استفادته طُرُقَ العلم منه .

---

(١) من الآية ٣٦ من سورة الإسراء

(٢) من الآية ٦٦ من سورة آل عمران

(٣) في ا « المستفتي » وتقرأ بصيغة المفعول .

وذكر عن ابن بَطَّة أنه لا يجوز له أن يفتى بما سمع من مُفْتٍ ، إنما يجوز أن يقلِّد لنفسه ، فأما أن يُقلِّد لغيره [ويفتى به][1] فلا .

قلت : هذا تصريح بقول القاضى وقول أبى الخطاب .

ثم ذكر عن أبى حَفْص أنه سمع أبا على النجَّاد أنه سمع الحسن بن زياد[2] يقول : ما أَعِيبُ على رجلٍ يحفظ لأحمد خمس مسائل استند إلى بعض سَوَارى المسجد يفتى الناسَ بها .

قال القاضى : وهذا مبالغةٌ منه فى فضله .

قلت : هو صريح بجواز الإفتاء بتقليد أحمد[3] ، فقد صار لأصحابنا فيها ابتداء وجهان[4] ، فإن لم يجز عند الحاجة مطلقاً ، وإلا صارت الأقوال ثلاثة .

ثم قال القاضى : فأما صفة المستفتى فهو: العامىُّ الذى ليس معه ماذكرنا من آلة الاجتهاد ، وذكر قولَ عبد الله : سألت أبى عن الرجل تكون عنده الكتب المُصَنَّفة فيها قولُ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم واختلافُ الصحابة والتابعين ، وليس للرجل بَصَر بالحديث الضعيف والمتروك ، ولا الإسناد القوىّ من الضعيف ، فيجوز أن يعمل بما شاء ويتخيَّر ما أَحَبَّ منها فيفتى به ويعمل به ؟ قال : لا يعمل به حتى يسأل مايؤخذ به منها ؛ فيكون يعمل على أمر صحيح ، يسأل عن ذلك أهل العلم .

قال القاضى : وظاهر هذا أن فرضه التقليدُ والسؤالُ إذا لم يكن له معرفة بالكتاب والسنة .

قلت : قد قسم عبد الله الحديثَ إلى ضعيف متروك ، وإلى ضعيف وقوى ،

---

(١) زيادة فى د .
(٢) فى ا « ابن بشار » خطأ .
(٣) فى ا « تقليدا لأحمد » .
(٤) فى ا « قولان » وهو أوفق مع قوله « صارت الأقوال ثلاثة » .

ولا شك أن مَنْ لم يعرف هذا لم يجز له أن يتقلّد من الكتب ما شاء ، لا عملا ولا إفتاء ، وصريحه يقتضى أنه إذا سأل مايؤخذ به منها عمل به ، وأما الإفتاء فمسكوت عنه ، وليس هذا مُنَافِياً لما قاله فى أهل الحديث الذين لايعرفون الضعيف ، لأن أولئك أهلَ الحديث ليسوا أهل كتب مجردة ، ومثل هؤلاء يعرفون المتروك ، لكن لايعرفون الضعيف المطلق الذى هو الحسن ؛ فغايتهم أن يفتوا به ، وهو خير من رأى معين ، بخلاف الحديث المتروك فإنه لاخير فيه بحالٍ

[شيخنا] فصل

الذى ليس بمجتهد له أن يجتهد فى أعيان المفتين بلا ريب ، وهل يجتهد فى أعيان المسائل التى يقلِّد فيها ، بحيث إذا غلب على ظنه أن بعض المسائل على مذهب فقيه أقوَى فعليه أن يقلِّده فيها ويفتى إخبارا عن قوله ؟ قال ذلك أبو الحسين القُدُورى ، وقال أبو الطيب الطبرى : ليس للعامىِّ استحسان الأحكام فيما اختلف فيه الفقهاء ، ولا أن يقول : قولُ فلان أقوى من قول فلان ، ولا حكم لما يغلب على ظنه ، ولا أعتبار به ، ولا طريق له إلى الاستحسان ، كما لا طريق له إلى الصحة .

[شيخنا] : فصل

إذا جُوِّز للعامىِّ أن يقلِّد من شاء ، فالذى يدلُّ عليه كلام أصحابنا وغيرهم أنه أنه لا يجوز له يَتَتَبَّع الرخص [مطلقا[١]] فإن أحمد أَثَرَ[٢] مثل ذلك عن السَّلَف وأخبر به[٣] فروَى عبدُ الله بن أحمد عن أبيه قال : سمعت يحيى القطّان يقول : لو أن رجلا عمل بكل رُخْصَةٍ : بقول أهل المدينة فى السماع ، يعنى فى الغناء ، و بقول

(١) ساقطة من ا .
(٢) فى ا « حكى مثل ذلك » والمعنى واحد .
(٣) فى ا « راضيا به » .

أهل الكوفة فى النبيذ ، وبقول أهل مكة فى المتعة ـ لكان فاسقا ، ونقلت من خط القاضى قال : نقلت من مجموع أبى حَفْصٍ البرمكى قال عبدالله : سمعت أبى ، وذكر نحوه[١] ، وقال الخلال فى كتابه : ثنا يحيى بن طالب الأنطاكى ثنا محمد بن مسعود ثنا عبد الرزاق ثنا مَعْمر قال : لو أن رجلا أخذ[٢] يقول أهل المدينة فى السماع ـ يعنى الغناء ـ وإتيان النساء فى أدبارهن ، وبقول أهل مكة فى المُتْعة والصرف ، وبقول أهل الكوفه فى المسكر ، كان شر عباد الله عز وجل ، وقال سليمان التيمى : لو أخذت برخصة كل عالم ـ أو قال بزَلَّة كل عالم ـ اجتمع فيك الشر كله ، وفى المعنى آثار عن على وابن مسعود ومعاذ وسَلْمان ، وفيه مرفوعا عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن عمر .

قال القاضى ، بعد ذكر كلام الإمام أحمد المنقول من خطه : هذا محمول على أحَدِ وجهين : إما أن يكون من أهل الاجتهاد ولم يؤدِّه اجتهادُه إلى الرُّخَص فهذا فاسق ، [[٣] لأنه ترك ما هو الحكم عنده واتبع الباطل ، أو يكون عاميًا فأقدم على الرخص من غير تقليد فهذا أيضا فاسق[٣]] ، لأنه أخلّ بفَرْضِه وهو التقليد ، فأما إن كان عاميًا فقلد فى ذلك لم يفسَّق ؛ لأنه قلّد من يَسُوغُ اجتهاده .

[شيخنا] : فصل

إذا أفْتَى أحدُ المجتهدين بالحظْر والآخر بالإباحة ، وتساوت فَتْوَاهُمَا عند العامىّ فإنه[٤] يكون مُخَيَّرا فى الأخذ بأيهما شاء ، فإذا اختار أحدهما تعين القول الذى

---

(١) فى ا أعاد نفس الكلام الذى فى رواية عبد الله عن أبيه عن يحيى القطان .
(٢) فى ا « قال بقول » .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا ، ولا يتم الكلام بدونه .
(٤) فى ا « فإن المستفتى » .

أختارهُ حظرا أو إباحة[١] ذكره القاضى فى أسئلة المخالف بما يقتضى أنه محل اتفاق[٢]، ولم يمنعه .

[شيخنا] فصل

قال أبو الخطاب وغيره : أكثر الفروع لا نَصَّ فيها من القرآن ولا من السنة المتواترة ولا من الإجماع ، وإنما يتناولها أخبارُ الآحاد وقياس ، وما منها قد تناولها الآياتُ فتلك الآياتُ قد قابلها أخبار آحاد ومقاييس خَصَّصتها ، وقد ذكر أبو المعالى وطائفةٌ أن أكثر الحوادث لانص فيها بحال، وإنما الدليل فيها هو القياس، وكذلك قال أبو محمد فى مسألة القياس ، لما قيل له : يمكن التنصيصُ على المقدمات الكلية ، ويبقى الاجتهاد فى المقدمات الجزئية ، فقال أبو محمد : هذا إن تصور فليس بواقع ، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوصٍ على مقدماتها الكلية كميراث الجدِّ مع الإخوة فيقتضى العقلُ أن لا تخلو عن حكم ، ذكر هذا فى تقرير وجوب التعبد بالقياس عقلا ، قال : إن تعميم الحكم واجب ، ولو لم يستعمل القياسُ لأفْضَى إلى خلوّ كثير من الحوادث عن الأحكام لقلة النصوص ، وكون الصور لا نهاية لها ، وكذلك قال ابن غنمه فى قوله : من خاض فى البحر ؟ قال : من اتسع علمه بالنصوص .

قلت : حاجته إلى القياس كالواجد للماء لا يجوز له التيمم ، [[٣] والمنصوص عن الإمام أحمد رحمه الله أن الآثار وافية بعامة الحوادث ، وأن القياس [٣]] إنما يحتاج إليه فى القليل ، وفى كلامه ما يدلُّ على أن فتاوى الصحابة أحاطت لفظاً أو معنى[٤] بالحوادث ، فإنه قال : وما تصنع بالرأى وفى الحديث ما يغنيك عنه ؟

---

(١) فى د « تعين الآخر » .
(٢) فى د « محل وفاق » .
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا .
(٤) فى ا « لفظاً ومعنى » والمقام لأو ، لا للواو .

والواجبُ أن يفرق بين أعمال الخلق الواقعة و بين المسائل المولدة لأعمالهم المقدرة ، فأما أعمالهم فعامَّتُها فيها نص ، وأما المولدات فيكثر فيها ما لا نص فيه ، وزعم الظاهرية[1] وغيرهم أن النصوص محيطة بجميع الحوادث مطلقاً .

مَسْأَلة : إذا استفتى مجتهداً فأجابه ، ولم يعمل بفتواه حتى مات المجتهد ، فهل يجوز له العملُ بها ؟ يحتمل وجهين ذكرهما أبو الخطاب ، وذكر فى ضمن مسألة منع التقليد أن تقليد الميت لا يجوز ، ذكره محتجًّا به فى أن عثمان لم يُشْتَرَط عليه تقليدُ أبى بكر وعمر ، لأنهما كانا ميتين ، ولم يجب القاضى بهذا ، بل من أجوبته جوازه ، استدلالاً بقوله « اقْتَدُوا باللَّذَيْنِ من بعدى أبى بكر وعمر » كما استدلَّ على أقوال الصحابة وبقائها بعد موتهم بقوله « أصحابى كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » وهذا يقتضى أن قول الميت عنده باقٍ ، كما صَرَّح به فى مسألة إجماع التابعين على أحد قولى الصحابة ، وطريقة أخرى وهى أن مَنْ قال قولاً ومات فحكم قوله باقٍ ، وللشافعية فى تقليد الميت وجهان ، أصحُّهما الجواز ، لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ، ولهذا يعتدُّ بها بعدهم فى الإجماع والخلاف ، والقولُ الآخر يجوز فى الأعصار المتأخرة ، قال ابنُ حمدان [فى أدب المفتى والمستفتى[2]] ومن عمل بفتوى مُفْتٍ مسلم مكلَّفٍ عَدْلٍ ـ وقيل أو مستور الحال ـ حر أو عبد ، ذكر أو أنثى ، ناطق أو أخرس تُفْهَم إشارته أو كتابته ـ وقيل : أو عدوّ أو حاكم ، وقيل فيما لا يتعلق بالقضاء كالطهارة أو فاسق أفتى نفسه فقط استمر عليه ، ولم يتغير عنه بتغير اجتهاده إن جعلنا أول قوليه فى مسألة واحدةٍ مذهبا له ، وقيل: بل قال من عنده ، إن لم يجعله مذهبا له ، فلو كان فى صلاة فاستدار الإمام لتغير الاجتهاد تبعَه فى الأَقْيَس ، والأَولى مفارقته وإتمام صلاته ، وقد سبق نحوه ، وإن صلّى فى ثوبٍ غُسل من نجاسته بخلّ واعتقد طهارته بدليلٍ ثم اعتقد نجاسته بطَلَتْ صلاتُه وفى المأموم خلافٌ سبق ،

---

(١) فى ا « وزعم ابن حزم وغيره ... وكذلك سائر نفاة القياس من الظاهرية » .
(٢) ساقط من ا .

ولو تزوج بلاولىّ ، واعتقد صحته بدليلٍ ، ثم اعتقد فساده بدليل غيره ، فهل يفارق الزوجة أم لا ؟ إن حكم به حاكم ، وإلا فارقَهَا المجتهد ، وفى المقلِّد خلاف ، والمُفَارقة أصح .

وقيل : إن عَلِم برجوعه(١) قبل عمله بفُتْيَاه لم يعمل بها ، وإن عمل بهـا قبل رجوعه بدليلٍ قاطع ثم علم به نقض عمله وعمل بالثانى ، وإلا فلا .

ومخالفةُ المفتى نصَّ إمامه الذى قلّده كمخالفة المفتى نصَّ الشـارع ، فإن عمل بفتياه فى إتلافٍ فبان خَطَؤهُ بدليلٍ قاطعٍ ضمنه ، وإن لم يكن أهلا للفَتْوَى فوجهان. وذكر ابنُ الصَّلاح عن أبى إسحاق الإسفرائينى أنه إذا بان خطاؤه وأنه خالف القاطع ضمن إن كان أهلا للفتوى ، وإلا فلا يضمن(٢) .

[شيخنا] فصل

يجوز تقليـد [المجتهدين(٣)] الموتى ، ولا يبطل قولهم بموتهم كإجماعهم وكالشاهد إذا أدَّى شهادته ومات قبل الحـكم بها فإنها لاتبطل ، بل يحكم بها الحاكم الذى سمعها منه ، وإن لزم المفتى تجديدُ اجتهاده بتجديد الحادثة وإعلام المقلِّد له بتغير اجتهاده ، ولزمَ المقلد تجديدُ السؤال بتجدُّد الحادثة له ثانيا ، ورجوعُه إلى قوله الثانى فيه احتمالٌ ، لا حتمال تغير اجتهاده لوكان حيا(٤) ، وقيل : إن مات المفتى قبل العمل(٥) بها فله العمل بها ، وقيل : لا ، كما سبق(٦) ، وإن كان قد عمل بها لم يجز تركُ قوله إلى قول غيره فى تلك الحادثة ، وقال أبو المعالى فى مسألة تقليد العالم العالم [الاختيـار أنه يجوز فى العقل ورودُ التعبد بذلك ، ولـكن لم يقم دليل وجود ذلك ، بل ثبت بالإجماع أنه يجب على المجتهد أن يجتهد ، فهذا الوجوب لايزول إلا

(١) فى ا « إن علم المقلد برجوع المفتى » .
(٢) فى ا « ولم يضمن إن لم يكن أهلا» .
(٣) ساقط من ا .
(٤) عبارة « لو كان حيا » ساقطة من د .
(٥) فى د « قبل عمل المستفتى بفتياه » .
(٦) متأخر فى د إلى ما بعد القيل الثانى .

بدليل، وماقام عندنا دليلٌ قاطع على أنه يجوز الآن فى الشرع للعالم تقليد العالم ، فإذا كان الأمران مستويين فى العقل وقدتبين بالشرع وجوبُ أحدهما ولم يرد فى الثانى شرعٌ نفيا و إثباتا وجب التمسك بما وضح مسلكُ الشرع فيه .

قال شيخنا : قلت : هذا ضعيف ، فإن اعتماده على الإجماع ، وهم لم يجمعوا على وجوب الاجتهاد عينا ، بل المجوز للتقليد يقول: الواجب إما الاجتهاد ،وإما التخيير ، كما لو اختلفوا فى فريضةٍ ما بين أربع حِقَاقٍ أو خمس بنات لَبُون لحقيقةُ قوله التوقُّفُ فى المسألة .

[شيخنا] : فصل

قال ابن حمدان[(١)] مِنْ عنده : فمن اجتهد فى مذهب إمامه فلم يقلِّده فى حكمٍ ودليله ففُتْيَاه به عن نفسه لا عن إمامه فهو موافقٌ له فيه ، لا تابع له ، فإن قوى عنده مذهبُ غيره أفتى به وأَعْلَمَ السائلَ مذهبَ إمامه وأنه ما أفتاه به ، فإن كان غرض السائل مذهب إمامه لم يُفْته بغيره و إن قوىَ عنده ، ولأنه حيث لم يقو عنده فإن قلَّد إمامَه فى حكمه وفى دليله أو دون دليله ففتياه به عن إمامه إن جاز تقليده ميتا ، و إلا فعن نفسه إن قدر على التحرير [والتقرير[(٢)]] والتصوير والتعليل والتفريع والتخريج والجمع والفَرْق[(٣)] كالذى لم يقلده فيهما ، فإن عجز عن ذلك أو بعضه ففُتْياه عن إمامه لا عن نفسه ، وكذلك المجتهد فى نَوْع علم أو مسألة منه ، ومَنْعُه فيهما أظهر ، وقيل: مَنْ عرف المذهَبَ دون دليله جَاز تقليده فيه ، وقيل : إن لم يجد فى بلده غيره وعجز عن السَّفَر إلى مفتٍ [[(٤)] فى موضع بعيدٍ ، فإن عدمه فى بلده وغيره فله حكم ماقبل الشرع من إباحة وحَظْر ووقف، ومَنْ أفتى بحكم أو سمعه من مفت[(٤)]] فله العمل به »

---

(١) كلمة « ابن حمدان » ساقطة من ا .

(٢) « ساقطة من ا .

(٣) فى ا « والتفريق » .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من د .

لا فتوى غيره ، لأنه حكاية فتوى غير وإنما سئل عما عنده .

فصل [شيخنا]

لا يلزم السائل العمل بالفتوى، إلا أن يلتزم بها ويظنها حقا ، وقيل : ويشرع[١] في العمل بها ، فإن لم يجد مُفْتيا آخر يخالفه لزمه العمل بها مطلقا ، كما لو حكم عليه بها حاكم ، وذكر ابن الصلاح عن أبي المظفر السمعاني إذا سمع المستفتي الجوابَ من المفتي لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه ، ويجوز أن يقال : إنه يلزمه إذا أخذ في العمل به، وقيل: إنه يلزمه إذا وقع في نفسه صحتُه ، وهو أولى الأوجه ، قال : ولم أجده لغيره والذي تقتضيه القواعد أنه إنما يلزمه الأخذ بفُتْياه إذا لم يجد غيره سواء التزم أو لم يلتزم ، أو برجحان أحدهما ، أو بحكم حاكم .

مسألة : مذهب الإنسان ما قاله أو دل عليه بما يجري مَجْرَى القول من تنبيه أو غيره ، فإن عدم ذلك لم تجز إضافته إليه ، ذكره أبو الخطاب[٢] .

وقال أيضا : مذهبه ما نصَّ [عليه] ، أو نَبَّه عليه ، أو شملته عِلّتُه التي علَّل بها .

مسألة : واختلف أصحابنا في إضافة المذهب إليه من جهة القياس على قوله، فذهب الخلاَّل وأبو بكر عبد العزيز إلى أنه لا يجوز ذلك ، ونصره الحلواني ، وذهب الأثرم والخرقي وابن حامد إلى جواز ذلك .

مسألة : إذا نَصَّ المجتهد على حكم مسألة ، ثم قال « لَوْ قال قائل بكذا أو ذهب ذاهب إلى كذا لـكان مذهباً له » [فإنه لا يكون مذهبا له][٣] قال

---

(١) في ا « وقيل يشرع العمل بها » .
(٢) في ا « هذا قول أبي الخطاب » .
(٣) ساقط من د ، انتقال نظر .

أبو الخطاب قال : وقال بعضهم : يكون مذهبا له ، وهذا يحتمله كلام أصحابنا فى مسألة القَصْر.

مَسْأَلة [١] : إذا علَّل الإمامُ المجتهد فى حكمٍ بعلة تُوجَدُ فى مسائل أخر كان مذهبه فى تلك المسائل مذهبَه فى المسألة المعلَّلة ، سواء قلنا بتخصيص العلة أم لا ، لأننا وإن قلنا به فإنما يصار إليه بدليل ، ولم ينقل من كلامه مخصص ، فأشبه العامَّ الواردَ من الشارع .

قال والد شيخنا : وذهب قومٌ من أصحابنا إلى أن ذلك لا يجوز .

مَسْأَلة : فإن نصَّ على مسألة وكانت الأخرى تشبهها شبهاً يجوز أن يخفى على بعض المجتهدين [٢] لم يجز أن تجعل الأخرى مذهبه بذلك، هذا قول أبى الخطاب ، فأما ما لا يخفى [الشبه بينهما على بعض المجتهدين] فلا يفرق الإمام بينهما [٣] وهذا فى ظاهره متناقض ، فيحمل على مسألتين يتردد فيهما هل هما مما يخفى الشبه [على بعض المجتهدين] بينهما أم لا [يخفى] وقد ذكر فى المسألة بعد هذه أنه لو قال : الشفعة لجار الجار ولا شفعة فى الدكان [٤] ، فلا ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى ، فأما إذا لم يصرح فى الأخرى بحكم فالظاهر حملها على نظيرتها ، وهذا يقتضى القياسَ على قوله إذا لم يصرح بالمعرفة ، وإنما تكون هذه فيما يخفى [على بعض المجتهدين] قال ابن حمدان : ما قيس على كلامه فهو مذهبه [٥] [وقيل : لا ، وقيل : إن جاز تخصيص العلة وإلا فهو مذهبه] [٥] وقال مِنْ عنده : إن نص عليها أو أومَأ إليها أو علل الأصل بها فهو مذهبه ، وإلا فلا ، إلا أن تشهد أقوالُه وأفعالُه أو أحوالُه

---

(١) هذه المسألة مقدمة فى ا عن التى قبلها .

(٢) فى د « تخفى على مجتهد » .

(٣) فى د « بينه » .

(٤) فى ا « لو قال الشفعة فى الدكان فلا ينقل ــ الخ » .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من ا .

للعلة المستنبطة بالصحة والتعيين ، قال ابن حمدان : فعلى قولنا « إن ماقيس على كلامه مذهبُه » إنْ أفتى فى مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين فى وقتين جاز نقلُ الحكم وتخريجه من كل واحدة إلى الأخرى ، وقيل : لا يجوز ، كما لو فرق هو بينهما ، أو قَرُبَ الزمن ، قال من عنده : إن عُلم التاريخ ولم يجعل أول قولَيْه فى مسألة واحدة مذهبا له جاز نقل الثانية إلى الأولى فى الأقْيَس ، ولا عكس إلا أن يجعل أول قوليه فى مسألة واحدة مذهباً له مع معرفة التاريخ ، وإن جهل التاريخ جاز نقل [حكم] أقربهما من كتابٍ أو سنة أو إجماع أو أثرٍ أو قواعد الإمام ونحو ذلك إلى الأخرى فى الأقيس ، ولا عكس إلا أن يجعل أول قوليه فى مسألة واحدة مذهبا له مع معرفة التاريخ ، وأولى ؛ لجواز كونها الأخيرة دون الراجحة .

فصل

وإذا توقف الإمامُ أحمد فى مسألةٍ تشبهُ مسألتين أو أكثر أحكامُها مختلفةٌ : فهل تُلْحق بالأخفِّ أو بالأثْقَل أو يُخَيَّرَ المقلِّد ، قال [ابن حمدان] من عنده : يحتمل أوجها ثلاثة ، والأولى العملُ بكل منها لمن هو أصلح له ، والأظهر عنه هنا التخيير ، ومع منع تعادُل الأمارات فلا وَقْفَ ولا تخيير ولا تساقط ، وإن اشتبهت مسألةٌ واحدة جاز إلحاقها بها ، وإن كان حكمها أرجح من غيره ، وقيل : إذا نصَّ فى مسألةٍ على حكم والأخرى تشبهها شبها قد يخفى على بعض المجتهدين لم تجعل الأخرى مذهبه ، قال من عنده : وإن أشبهت ما يقتضى الحَظْر والإباحة جاز الاجتهاد فيها مع عدم نص أو إجماع .

مَسْألة : قال أبو الخطاب : فإن نص فى مسألتين متشابهتين على حكمين مختلفين ، ولم يصرح بالتفرقة ، لم يَجُزْ أن ينقل جوابه من مسألة إلى أخرى ، وأجازه بعضُ الشافعية .

قال والد شيخنا : وهو قول بعض أصحابنا ، ذكره ابن حامد فى تهذيب الأجوبة .

مسألة : فى الروايتين عن إمامنا ؛ إذا لم يعلم تاريخهما اجتهدنا فى الأشْبَه بأصوله والأقْوَى فى الحجة فجعلناه له مذهبا ، وكنا فى الأخرى شا كِّين ، وإن علمنا التاريخ فمذهبه الأخيرة عند بعض أصحابنا ، منهم أبو الخطاب ، ومنهم من قال : لا تَخْرُجُ الأولى عن كونها مذهبا له إلا أن يصرح بالرجوع عنها ، وقد ذكروا ذلك فى مسألة التيمم ، وهذا نقل أبى الخطاب .

قلت : وقد تدبرت كلامَهم فرأيته يقتضى أن يقال بكونهما مذهبا له ، وإن صرح بالرجوع ، قال أبو سفيان المستملى : سألت أحمد عن مسألة ، فأجابنى فيها ، فلما كان بعد مدة سألته عن تلك المسألة بعينها ، فأجابنى بجواب خلاف الجواب الأول ، فقلت له : أنت مثلُ أبى حنيفة الذى كان يقول فى المسألة الأقاويلَ ، فتغيَّر وجهه ، وقال : يا موسى [ليس لنا مثل أبى حنيفة][1] أبو حنيفة كان يقول بالرأى ، وأنا أنظر فى الحديث ، فإذا رأيتُ ما هو أحسن أو أقوى أخذت به وتركت القول الأول ، وهذا صريح فى ترك الأول .

فصل : [شيخنا]

قال ابن حمدان : إذا نقل عن الإمام أحمد فى مسألة قولان صريحان مختلفان فى وقتين وتعذَّر الجمعُ بينهما ، فإن عُلم التاريخ فالثانى مذهبه ، وقيل : والأول إن جُهل رجوعُه عنه ، وقيل : أو علم ، وقلنا مذهبه ما قاله تارة بدليل ، وقال من عنده فيهما لا على التخيير ولا التعاقب ولا معاً فى حق شخص واحد فى واقعة واحدة فى وقت واحد من مفتٍ واحد ، ولا على البدل ، ولا مطلقا ، بل إذا قلنا « لا يلزم المجتهدَ تجديدُ الاجتهاد بتجدُّد الحادثة ثانيا ولا إعلامُه المقلِّد له بتغير اجتهاده قبل عمل المقلِّد به ليرجع عما أفتاه به ، وأنه لا يلزم المقلِّد تجديدُ السؤال بتجدد الحادثة ثانيا ، ولا رجوعُه إلى اجتهاده الثانى فيها قبل عمله بالأول » فلا ينقض الأول

---

(١) ساقط من ا .

بالثانى وإن كان أرجح منه ، ولا يترك الثانى بالأول وإن كان أرجح منه ظنا ، كمن صلى صلاتين إلى جهتين باجتهادين مختلفين فى وقتين ولم يتبين له الخطأ جزما ، ولقول عمر فى المشركة فى جوابه ثانيا : ذَاكَ على ما قضينا وهذا على ما نقضى ، فالمفتى بأحدهما بدليله لم يخرج عن مذهب الإمام حيث قاله بدليل لم يقطع بخلافه ، ولمن قلّده أن يستمر على القول الأول الذى عمل به ، ولا يتغير عنه بتغير اُجتهاد من قلّده فى الأقيس ، ويجوز التخريجُ منه والتفريع والقياس عليه ويكون مذهبه إن قلنا « ما قيس على كلامه مذهبٌ له » وإلا فلا ، وإن قلنا « يلزم المجتهد تجديد اجتهاده فيما أفتى به لتجدد الحادثة له ثانيا وإعلامُه المقلِّد له بتغير اجتهاده فيما أفتاه به ليرجع عنه ، وبعد ما عمل به حيث يجب نقضه ، وإن المقلِّد له يلزمه السؤالُ بتجدُّد الحادثة له ثانيا ورجوعُه إلى قوله الثانى قبل عمله بالأول أو بعده إن وجب نقضه » لم يكن الأول مذهبا له فلا يعمل به المقلِّد ، وإن كان عمل به فلا يستمر عليه إذاً لتغير اجتهاد من قلده فيه ، ولا يخرج منه حكم إلى غيره ، ولا يقاس عليه إذاً ، وإن بَانَ للمفتى أنه خالَفَ ما يجب العملُ به من إجماع أو كتاب أو سنة نقض فُتْيَاه ، وأعْلَمَ المستفتىَ بذلك ليرجع .

[شيخنا] فصل

وإن جهل التاريخ فمذهبه أقربهما من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع أو أثر أو قواعد الإمام أو عوائده أومقاصده أو أدلَّته ، وقال من عنده : إن لم يجعل أول قوليه فى مسألة واحدة مذهباً له مع معرفة التاريخ فيكون هذا [هو] الراجح كالمتأخر فيما ذكرنا إذا جهل رجوعُه عنه ، قال من عنده : ويحتمل الوقف لاحتمال تقدم الراجح، فإن جعلنا أولهما مذهبا له فهنا أولى لجواز كون الراجح متأخرا ، وإن تساوَيَا نقلا ودليلا فالوقف أولى ، قال من عنده : ويحتمل التخييرَ إذا والتساقطَ ، فإذا اتحد حكمُ القولين دون الفعل كإخراج الحِقَاق أو بنات اللّبُون عن مائتى بعيرٍ وكلّ واجب موسَّع أو مخيّر

خير المجتهدُ بينهما ،[وله أن يخير المقلّد بينهما][1] إن لم يكن المجتهد حاكما ، وإن منعْنَا تعادل الأمارات ـ وهو الظاهر عنده ـ فلا وَقْفَ ولا تخيير ولا تساقُطَ أيضا ، وعمل بالراجح رُوَاةً بكثرة أو شهرة أو علْم أو وَرَع أو دليل أو معنى ، و يقدم الأعلم ، وقيل : الأوْرَع ، فإن وافق أحدُ القولين مذهبَ غيره فهل هو أولى أم لا[2] ؟ قال من عنده : يحتمل وجهين ، و إن علم تاريخُ أحدهما فهو كما لو جهل تاريخهما ، و يحتمل الوقف ، وقيل : إن أفتى فى واقعة بمذهب إمامه ثم وقعت له مرة أخرى وذكر حكمها ودليله أفتى به ، إن لم يظهر له خلافه ، وإن نسىَ أو جهل حكمها ودليلَه وقف حتى يعرفهما أو ضدها ، وقيل : إن أفتى بقول ميت لم يجب تجديد نظره .

[شيخنا] : فصل

وما انفرد به بعضُ الرُّوَاة عن الإمام وقوىَ دليلُه فهو مذهبه ، وقيل : لا ، بل ما رواه جماعة أنه بخلافه أولى .

[شيخنا] : فصل

ويخص كلامه بخاصة فى مسألة واحدة ، وقيل : لا ، وما دل كلامه عليه فهو مذهبه إن لم يعارضه أقوى منه .

[شيخنا] : فصل

قوله « لا يصلح » أو « لا ينبغى » للتحريم ، و « لا بأس » و « وأرجو أن لا بأس » للاباحة ، و « أخشى » أو « أخاف أن يكون » أو « لا يكون » ظاهر فى المنع ، وقيل بالوقف ، وقوله « أحب كذا » أو « أستحبُّه » أو «أستحسنه» أو «هو أحسن» أو « حسن » أو « يعجبنى » أو « هو أعْجَبُ إلَىَّ »

---

(١) ساقط من ا

(٢) فى ا « فهل الأولى ما وافقه أو خالفه » .

للندب ، وقيل : للوجوب ، وقوله « أكره كذا » أو « لا يعجبنى » أو « لا أحبه » أو « لا أستحسنه » للتنزيه والكراهة ، وقيل للتحريم ، وإن قال « أستقبحه » أو « هو قبيح » أو قال « لا أراه » فهو حرام ، وإن قال « هذا حرام » ثم قال « أكرهُه » أو « لا يعجبنى » فحرام ، وقيل : بل مكروه .

[شيخنا] : فصل

فإن أجاب فى شيء ، ثم قال فى نحوه « هذا أهْوَن » أو « أشدّ » أو « أشْنَع » فقيل : هما عنده سواء ، وقيل : لا ، قال مِنْ عنده : إن اتحد المعنى أو كَثُر التشابه فالتسوية أولى ، وإلا فلا ، وقيل : قوله « هذا أشنع عند الناس » يقتضى المنع ، وقيل : لا ، وإن قال « أخْيَر منه » فهو للجواز ، وقيل : للكراهة ، قال من عنده : والنظر إلى القرائن أولى فى الكل .

[شيخنا] : فصل

وما أجاب عنه[1] بكتاب أو سنة أو إجماع أو قول بعض الصحابة فهو مذهبه ، لأن قول أحدهم عنده حجة على الأصح ، وما رواه من سنة أو أثر وصححه أو حسَّنه أو رضى بسنده أو دوَّنه فى كتبه ولم يردَّه ولم يُفتِ بخلافه فهو مذهبه ، وقيل : لا كما لو أفتى بخلافه ، قبل أو بعد ، فإن أفتى بحكم فاعترض عليه فسكت فليس رجوعاً ، وقيل : بلى .

[شيخنا] : فصل

وإن ذكر عن الصحابة فى مسألة قولين فمذهبه أقربهما من كتاب أو سنة أو إجماع ، سواء عللهما أو لا ، إذا لم يرجح أحدها ولم يختره[2] أو يحسِّنه ، وقيل :

---

(١) فى « ا » أجاب فيه »
(٢) فى « د » أو غيره »

لا مذهب له منهما عيناً ، كما لو حكاهما عن التابعين فمن بعدهم ، ولا مزيةَ لأحدهما بما ذكر ، لجواز إحداث قول ثالث ، بخلاف الصحابة ، وقيل بالوقف ، وإن علل أحدهما[1] [واستحسن الآخر أو فعلهما فى أقوال التابعين أو من بعدهم][1] فأيهما مذهبه ؟ فيه وجهان ، وإن أعاد ذكر أحدهما أو فرّع عليه فهو مذهبه ، وقيل : لا ، إلا أن يرجحه أو يفتى به ، وإن نصَّ فى مسألة على حكم وعلّله بعلة فوجدت فى مسائل أخر فمذهبه فى تلك المسائل كالمسألة المعلّلة ، سواء قلنا بتخصيص العلة أم لا كما سبق ، وإن نقل عنه فى مسألة قولان دليلُ أحدهما قولُ النبي صلى الله عليه وسلم ودليلُ الآخر قولُ صحابى [2] [وهو أخص منه ، وقلنا إنه يُخَصُّ به العموم فأيهما مذهبه ؟ فيه وجهان، وإن كان قول النبي صلى الله عليه وسلم][2] أخصهما أو أحْوَطَهما تعين ، وإن وافق أحدهما قولُ صحابى آخَرَ ، والآخر قول تابعى واعْتُدَّ به إذا ، وقيل : وعضده عمومُ كتاب أوسنة أو أثر فوجهان، وإن ذكر اختلاف الناس وحَسّن بعضَه فهو مذهبه إن سكت عن غيره ، وإن سئل مرة فذكر الاختلاف ثم سئل مرة ثانية فتوقَّف ، ثم ثالثة فأفتى فيها ، فالذى أفتى به مذهبه ، وإن أجاب بقوله « قال فلان كذا » يعنى بعض العلماء ــ فوجهان ، وإن قال « يفعل السائل كذا احتياطاً » فهو واجب ، وقيل : بل مندوب ، وإن نص على حكم مسألة ثم قال « ولو قال قائل أو ذهب ذاهب إلى كذا ــ يعنى حكما [3] [بخلاف ما نص عليه ــ كان مذهباً » لم يكن ذلك مذهباً للامام أيضاً ، كما لو قال : وقد ذهب قوم إلى كذا ، قال من عنده : ويحتمل بلى][3] كما لو قال : تحتمل المسألة قولين .

---

(١) ساقط من ا
(٢) ساقط من ا
(٣) ما بين المعقوفين ساقط من ا

[شيخنا] فصل

وهل يُجْعل فعلُه أو مفهوم كلامه مذهباً له ؟ على وجهين ، فإن جعلنا المفهوم مذهباً له فنصَّ فى مسألة على خلافه بطل المفهوم ، وقيل : لا ، فتصير المسألة على قولين إن جعلنا أوَّلَ قوليه فى مسألة واحدة مذهباً له .

[شيخنا] فصل

الروايات المطلقة نصوصُ للامام أحمد ، وكذا قولنا « وعنه » وأما التنبيهات بلفظه فقولُنا « أومأ إليه أحمد ، أو أشار إليه ، أو دلَّ كلامُه عليه ، أو توقف فيه » وأما الأوْجُه فأقوال الأصحاب وتخريجهم إن كانت مأخوذةً [1] [من قواعد الإمام أحمد أو إيمائه أو دليله أو تعليله أوسياق كلامه وقوته، وإن كانت مأخوذة] [1] من نصوص الإمام أو مُخَرَّجة منها فهى رواياتٌ مخرجة له أو منقولة من نصوصه إلى ما يشبهها من المسائل إن قلنا « ما قيس على كلامه مذهب له » وإن قلنا لا فهى أوجه لمن خَرَّجَها وقاسها ، فإن خرج من نص ونقل إلى مسألة فيها نص يخالف ما خرج فيها صار فيها رواية منصوصة ورواية مُخَرَّجة ، [2] [منقولة من نصه ، إذا قلنا المخرجُ من نصه مذهبُه ، وإن قلنا لا ففيها رواية لأحمد ووجه لمن خرَّجه [2]] وإن لم يكن فيها نص يخالف القول المخرج فيها من نصه فى غيرها فهو وجه لمن خَرَّجه ، فإن خالفه غيره من الأصحاب فى الحكم دون طريق التخريج ففيها لهم وجهان ، ويمكن جعلهما مذهباً لأحمد بالتخريج دون النقل ، لعدم أخذهما من نصه ، وإن جهلنا مستندهما فليس أحدهما قولا مخرجا للامام ولا مذهباً له بحالٍ ، فمن قال من الأصحاب هنا « هذه المسألة رواية واحدة » أراد نصَّه ، ومن قال « فيها روايتان » فإحداهما بنص والأخرى بإيماء أو تخريج من نص آخر له أو بنص

(١) ساقط من ا

(٢) ساقط من د

جهلهُ منكرهُ ، ومن قال « فيها وجهان » أراد عدم نصه عليهما ، سواء جهل مستنده أم لا ولم يجعله مذهباً لأحد[1] ، فلا يعمل إلا بأصح الوجهين وأرجحهما ، سواء وقعا معاً أوْ لا ، من [شخص] واحد أو أكثر ، وسواء عُلم التاريخ أو جُهل .

وأما القولان هنا فقد يكون الإمام نصَّ عليهما كما ذكره أبو بكر عبد العزيز في زاد المسافر أو نص على أحدهما وأومأ إلى الآخر ، وقد يكون مع أحدهما وجه أو تخريج أو احتمال بخلافه .

وأما الاحتمال فقد يكون لدليلٍ مرجوح بالنسبة إلى ما خالفه ، أو لدليل مساوٍ له .

وأما التخريج فهو نَقْل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما [فيه] .

وأما الوقف[2] فهو ترك الأخذ[3] بالأول والثانى والنفى والإثبات ، إن لم يكن فيها قول لتعارض الأدلة وتعادلها عنده ، فله حكم ما قبل الشرع من حَظْر أو إباحة أو وقف .

[شيخنا] فصل

ومذهبُه : ماقاله بدليل ومات قائلا به وفيما قاله [قبله] بدليل يخالفه ثلاثة أوجه : النفى ، والإثبات ، والثالث : إن رجع عنه وإلا فهو مذهبه كما يأتى ، وقيل : مذهب كل واحد عرفا وعادة : مااعتقده جَزْماً أو ظناً بدليل ، ويعلم ذلك من قوله وخطه وتأليفه[4] وينقل إلينا جزما أو ظنا ، وقوله وخطه وتأليفه إما نص أو مايجرى مجراه مما خرج على نصه العامِّ ولا يرى تخصيصه أو المطلقِ ولا يرى تقييده أو يذكر

---

(١) فى ا « سواء جهل مستنده ، أو علم أو لم يجعله مذهبا لأحد » .

(٢) د فى « « التوقف

(٣) فى « ترك العمل »

(٤) كلمة « وتأليفه » ساقطة من ا

علة الحكم ولا يرى تخصيصها ، أو يعلقها بشرطٍ يزول بزواله ، أو يذكر حكم حادثة وغيرُها مثلُها شرعاً كسِرَاية عِتْق الموسر بعضَ عبد نفسه له أو لغيره ، والأمة مثله ، وما ثبت بالقياس والاجتهاد فمن دين الله وشرعه ، لا من نصه ولا من نص رسوله .

[والد شيخنا] : فصل

قال أبو الطيب : فأما تخريج القولين فى المسألة فإنه على أربعة أضرب :

أحدها : أن يذكر فى القديم قولا فيها ، ثم يذكر فى الجديد خلافه ، فيكون هذا رجوعاً عن الأول ، ويكون مذهبه الثانى .

الضرب الثانى : ذكر فى الجديد قولين فى موضع واحد ، ودل على اُختياره لأحدهما[1] ، فيكون مذهبه هو الذى اختاره ، والآخر ليس بمذهب له ، ودليلُ اختياره لأحدهما أن يقول : هذا أحَبُّهما إلى ، وأشبههما بالحق عندى ، وهذا مما أستخير الله فيه ، أو يقول : هذا قول مدخول ، أو قول منكر ، أو يفرع على أحدهما و يترك التفريع على الآخر .

والثالث : أن يذكر قولين فى موضع واحد ، ثم يعيد المسألة فى موضع آخر ويذكر أحدهما فقط ، فيدل على اختياره له ، وهذا ذكره المزنى هكذا ، وخالفه أبو إسحاق المروذى ، وقال : هذا لا يدل على اختياره لأنه يحتمل أن يكون ترك ذِكْرَه اكتفاء بما ذكَرَه ، والذى قاله المزنىُّ هو الصحيح .

والرابع : أن يذكر قولين فى موضع واحد ، ولا يدل على اختياره لأحدهما ، فهذا لا نعرف مذهبه فيها ، لأنه لا يجوز أن يكون مذهبان له ، لأن الحقَّ واحد ونسبة أحدهما بعينه إليه لا يجوز ؛ لأنه لم يعيِّنْه ، قال أصحابنا : ووُجد له مثل ذلك

---

(١) فى ا « لأحد القوابن » .

ستَّةَ عَشَرَ موضعاً ، قالوا : ويحتمل أن يكون قد تعين له الحق منهما ومات قبل بيانه ، ويحتمل أن لا يكون قد تعين له وكان متوقفا فيهما ، فإن قال قائل : إذا كان طريقُ القَولين ما ذكرتَه ولم يكونا مذهبين له ، فليس لذكر القولين فى موضع واحد واختياره أحدهما معنى ، وكذلك إذا لم يَبِن له الحقُّ[1] فيهما فليس لذكرهما معنى ، وكيف ذكر الشافعى مالا يفيد شيئا ؟ فالجواب أن الشافعى ذكر القولين ليعلم أصحابُه طريق الاجتهاد ، واستخراج العلل ، وبيان ما يصححها ويفسدها ، لأنه يحتاج أن يبين فروقَ[2] الأحكام كما يحتاج أن يبين الأحكام ، فكانت فائدة ذكر القولين هذا ، دون ما قدَّره السائل من كون القولين مذهبا له ، ولأنه إذا ذكر القولين ولم يبين الحق[3] منهما أفاد بذكرهما أن ما عداهما باطل ، وأن الحقَّ أحدهما ، ولأن الخبر عما هو متوقف فيه مفيدٌ حسنٌ ، فلا يصح ما قاله هذا القائل .

[شيخنا] : فصل

فى قول الشافعى رضى الله عنه « إذا وجدتم فى كتابى خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودَعُوا ما قلتُه » .

قال أبو عمرو بن الصلاح : عمل بذلك كثير من [أئمة] أصحابنا ، فكان من ظفر منهم بمسألة فيها حديثٌ ومذهبُ الشافعى خلافه عمل بالحديث ، وأفتى به قائلا : مذهبُ الشافعى ما وافق الحديث ، ولم يتفق ذلك إلا نادراً ، ومنه ما نقل عنه قولٌ موافق ، وممن حُكى أنه أفتى بالحديث فى مثل ذلك أبو يعقوب البُوَيْطى ، وأبو القاسم الداركى ، وهذا الذى قطع به أبو الحسن الكيا فى أصوله ، قال أبو عمرو :

---

(١) فى د « لم يبين الحق فيهما » .
(٢) فى ا « تفريق الأحكام » .
(٣) فى ا « الحكم منهما » .

وليس هذا بالهيِّن ، فليس كل فقيه يسوغ أن يستقل بالعمل بما يَرَاه حجة من الحديث ، وفيمن سلك هذا مَنْ عمل بحديثٍ تركه الشافعي عمداً على علم منه بصحته لمانعٍ ، كأبي الوليد بن الجارود [ممن صحبه] في حديث « أفطَر الحاجِمُ والمحجوم » وعن ابن خزيمة أنه قيل له : هل تعرف سنةً لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام لم يُودِعْهَا الشافعيُّ كتابه ؟ قال : لا ، قال أبو عمرو : وعند هذا أقولُ : مَنْ وجد من الشافعية حديثاً يخالف مذهبه فإن كملت فيه آلاتُ الاجتهاد مطلقا أو في ذلك الباب أو في تلك المسألة كان له الاستقلال بالعمل بذلك الحديث ، وإن لم تكمل آلتُه ووجَدَ في قلبه حزازة من مخالفة الحديث بعد أن بَحَث فلم يجد لمخالفته عنه جوابا شافيا ، فإن كان قد عمل بذلك الحديث إمامٌ مستقل فله أن يتمذهب بمذهبه في العمل بذلك الحديث ، ويكون ذلك عُذْرا له في ترك مذهب إمامه [في ذلك] ، والله أعلم .

قال : والمفتي المنتسب إلى مذهب إمامٍ : هل له أن يفتي بمذهب آخر ؟ إن كان ذا اجتهاد فأدَّاه اجتهادُه[1] إلى مذهب إمامٍ آخر اُتبع اجتهاده ، وإن كان اجتهادُه مَشُوبًا بشيء من التقليد نقل ذلك الشَّوْب [من التقليد] إلى ذلك الإمام الذي أدَّاه اجتهادُه إليه[2] ، ثم إذا أفْتَى بَيَّن ذلك في فَتْواه ، وذكر العمل بمثل ذلك عن القفال والمروذيِّ ، والحلواني[3] أنه أنكر مثلَ ذلك على الغزالي .

قال : وإن لم يكن بَنَى على اجتهاده فإن ترك مذهبَه إلى مذهب هو أسهلُ عليه وأوْسَعُ فالصحيح امتناعه ، وإن كان تركه لكون الآخر أحْوَطَ المذهبين فالظاهر جوازه ، ثم عليه بيانُ ذلك في فَتْواه ، قال : وليس له أن يتخيَّر من القولين[4] .

---

(١) في ا « إن كان إذا اجتهد أداه اجتهاده ــ إلخ » .
(٢) في ا « إلى مذهبه » .
(٣) الظاهر أنه سقط من الكلام « وذكر أنه أنكر ــ إلخ » .
(٤) في ا « وليس للمنتسب إلى الشافعي أن يتخير ــ إلخ » .

أو الوجهين ، بل عليه فى القولين أن يعمل بالمتأخر منهما كالجديد مع القديم ، وإن لم يتقدم أحدهما عمل بما رجّحه الشافعى ، فإن لم يرجّح شيئا منهما فعليه البحث على الأصح منهما متعرفا ذلك من أصول مذهبه غير متجاوز فى الترجيح قواعدَ مذهبه إلى غيرها إن كان ذا اجتهاد فى مذهبه أهلا للتخريج عليه ، فإن لم يكن أهلا لذلك فلينقله عن بعض أهل التخريج من أهل المذهب ، وإن لم يجد شيئاً من ذلك فليتوقف كما فَعَلَ الماوردىُّ وشيخه الصيمرى وشيخه ابن القاصِّ وشيخُه أبو حامد المروذى فى مسألة الناسى فى اليمين ، والوجهان فلابد من ترجيح أحدهما بمثل الطريق المذكور ، دون التقدم والتأخر ، سواء وقعَا معاً فى حالةٍ واحدةٍ من إمام من أئمة المذهب أو من إمامين واحد بعد واحد ، والمنصوص من القولين راجح على المخرَّج إلا أن يكون المخرج مُخَرَّجاً من آخر لتعذُّر الفارق ، قال : ومن اكتفى بأن يكون فى فتواه أو عمله موافقا لقولٍ أو وجه فى المسألة من غير نظر فى الترجيح ولا تقيُّدٍ به فقد جهل وخرَق الإجماع .

وذكر عن أبى الوليد الباجى أنه ذكر عن بعض أصحابهم أنه كان يقول : إن الذى لصديقى علىَّ إذا وقعت له حكومه أن أُفتيه بالرواية التى توافقه ، وذكر أن بعضهم سُئلوا عن مسألةٍ فأفتَوْا فيها بما يضر صاحبها ، وكان غائباً ، فلما عاد سألهم فقالوا : ما علمنا أنها لك ، وأفتوه بالرواية الأخرى التى توافقه ، قال أبو الوليد : وهذا مما لا خِلاف بين المسلمين ممن يعتد به فى الإجماع أنه لا يجوز .

قلت : التخيير فى الفتوى والترجيح بالشهوة ليس بمنزلة تخير العامىِّ فى تقليد أحد المفتين ، ولا من قبيل [1] اختلاف المفتين على المستفتى ، بل كل ذلك راجع إلى شخص واحد وهو صاحب المذهب ، فهو كاختلاف الروايتين عن النبى صلى الله

---

(١) فى ا « وليس ذلك من قبيل — إلخ » .

عليه وسلم ، راجع إلى شخص واحد وهو الإمام ، فكذلك اختلاف الأئمة راجع إلى شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى إن من يقول « إن تعارض الأدلة يوجب التخيير » لا يقول إنه يختار لكل مستفتٍ ما أحبَّ ، بل غايته أنه يختار قولاً يعمل به ويفتى به دائما ، فبين ما أنكره أبو عمرو وبين ما أنكره أبو الوليد فرق ، قال أبو عمرو : فإن اختلف أئمة المذهب فى التصحيح على من ليس أهلا للترجيح فينبغى أن يفزع فى الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بآرائهم فيعمل بقول الأكثر والأعلم والأورع ، وإن اختلفت الصفات قدم الذى هو أحْرَى بالإصابة فيقدم الأعلم الورع على الأورع العالم، قال: واعتبرنا ذلك فى هذا كما اعتبرنا فى ترجيح الأخبار بصفات رُوَاتها ، وكذلك إذا وجد قولين أو وجهين لم يبلغه عن واحد من الأئمة بيانُ الأوضح منهما اعتبر أوصاف ناقلهما وقائلهما ؛ فما رواه المزنى أو الربيع مُقدَّم على ما رواه حَرْمَلَة والربيع الجيزى ، ويرجح منهما ما وافق أكثر أئمة المذاهب المشهورة ، وذكر القاضى حسين أنه إذا اختلف قول الشافعى فى مسألة وأحدها يوافق قول أبى حنيفة ، فقال أبو حامد : ما خالفه أولى [1]، لأنه لولا رأى فيه معنى خفيا لما خالف ، وقال القفال : ما وافقه أولى ، وكان القاضى حسين يذهب إلى الترجيح بالمعنى ، قال أبو عمرو : وقول القفال أولى ، والفتيا على الجديد ، إلا فى نحو عشرين مسألة يفتى فيها بالقديم على خلافٍ فى أكثرها .

[شيخنا] فصل

فى ترجيح المقلِّد أحَد الأقوال لكثرة عدد قائليه من المفتين حالة الفتوى .

قال الوزير أبو المظفر يحيى بن محمد بن هُبَيْرَة : الصحيح فى هذه المسألة أن قول من قال « لا يجوز تولية قاضٍ حتى يكون من أهل الاجتهاد » فإنه إنما عَنَى به هنا ما كانت الحالة عليه قبل استقرار ما استقر من هذه المذاهب التى أجمعت

(١) فى ا « ما خالف أبا حنيفة » .

الأئمة على أن كلاً منها يجوز العمل به لأنه مستند إلى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو على سبيل معه ، فالقاضى فى هذا الوقت و إن لم يكن قد سَعَى فى طلب الأحاديث وانتقاء طرقها وعرف من لغة الناطق بالشريعة صلى الله عليه وسلم ما لا يُعْوِزه معه مَعْرفة ما يحتاج إليه فيه ، وغير ذلك من شروط الاجتهاد ، فإن ذلك مما قد فرغ له[1] منه ، ودأب فيه سواه ، وانتهى الأمر من هؤلاء الأئمة المجتهدين إلى ما أراحُوا به مَنْ بعدهم ، وانحصر الحقُّ فى أقاويلهم ، وتدوَّنت العلوم ، وانتهت إلى ما اتَّضح فيه الحق ، فإذا عمل القاضى فى أقْضِيته بما يأخذ عنهم أو عن الواحد منهم فإنه فى معنى مَنْ كان باجتهاده إلى قول قاله ، وعلى ذلك فإنه إذا خَرَج من خلافهم متوخِّيا مَوَاطن الاتفاق ما أمكنه كان آخِذاً بالحزم ، عاملا بالأوْلى ، وكذلك إذا قصد فى مواطن الخلاف توخِّىَ[2] ما عليه الأكْثر منهم ، والعمل بما قاله الجمهور دون الواحد منهم فإنه قد أخذ بالحَزْم والأحْوَط والأوْلى ، مع جواز أن يعمل بقول الواحد ، إلا أننى أكْرَهُ له أن يكون ذلك من حيث إنه قد قرأ مذهَبَ واحدٍ منهم أو نشأ فى بلدة لم يعرف فيها إلا مذهَبَ إمامٍ واحدٍ منهم ، أو كان شيخُه ومعلمِّه على مذهب فقيه من الفقهاء خاصة يقصر نفسَه على اتِّباع ذلك المذهب ، حتى إذا حضر عنده خصمان وكان ما تشاجَرَا فيه مما يفتى الفقهاء الثلاثة فيه بحكم واحد نحو التوكيل بغير رضا الخصْم ، وكان الحاكمُ حنفياً ، وقد علم أن مالكا والشافعىَّ وأحمد اتفقوا على جواز هذا التوكيل دون أبى حنيفة فعَدَلَ عما أجمع عليه هؤلاء الأئمة الثلاثة إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة لمجرّد أنه قاله فقيه هو فى الجملة من فُقَهاء الأتباع له من غير أن يثبت عنده بالدليل ولا أدَّاهُ اجتهاده إلى أن قول أبى حنيفة أوْلى مما اتفق عليه الجماعة فإنى أخاف على مثل هذا أن يكون ممن اتبع هَوَاه ، وأنه لا يكون ممن يستمعون القول فيتبَّعون أحْسَنه ، وكذلك إن كان على مذهب مالك فقضى بتطهير الكَلْب

---

(١) فى ا « فرغ منه غيره »

(٢) فى د « توخيه » .

وكذلك إن كان على مذهب الشافعي فقضى فى متروك التسمية [عمدا[١]] بالحل خلافا للثلاثة ، وكذلك إن كان على مذهب أحمد فقال أحد الخصمين : كان له عليّ مالٌ وقضيته يقضى عليه بالبراءة من إقراره مع علمه بخلاف الفقهاء الثلاثة ، فإن هذا وأمثاله إذا توخَّى فيه اتِّباعَ الأكثرين [فأمره عندى[١]] أقربُ إلى الخلاص وأرجح فى العمل ، وبمقتضى هذا فإن ولايات الحكام فى وقتنا هذا ولايات صحيحة ، وإنَّهم قد سدُّوا من ثغر الإسلام ما سدُّه فرضُ كفايةٍ ، ومتى أهملنا هذا القول ولم نذكره ومشينا على طريق التغافُل التى يمشى فيها من يمشى من الفقهاء الذين يذكر كل منهم فى كتابٍ إن صنفه أو كلام إن قاله أنه لا يصح أن يكون أحد قاضيا حتى يكون من أهل الاجتهاد ، ثم يذكر فى شروط الاجتهاد أشياء ليست موجودةً فى الحكام فإن هذا كالإحالة وكالتناقض ، وكأنه تعطيل للأحكام وسدٌّ لباب الحكم ، وألاَّ ينفذ[٢] لأحد حق ، ولا يكاتب به ، ولا تقام بينة ، ولا يثبت لأحد ملك ، إلى غير ذلك من القواعد الشرعية ، فكان هذا الأصل غير صحيح ، وبَانَ أن الحكام اليوم حكوماتهم صحيحة نافذة ، وولاياتهم جائزة شرعا ، فقدتضمن هذا الكلام أن تولية المقلد تجوز إذا تعذَّر تولية المجتهد ، وأنه انعقد الإجماع على تقليد كل واحد من [هذه] المذاهب الأربعة ، وأن إجماع الفقهاء الأربعة حُجَّة لا يخرج الحقُّ عنهم ، وأنه ينبغى الاحتراز من الاختلاف ، فإن لم يكن فاتباعُ الأكثر أولى ، ويكره تقليدُ الواحد المخالف للأكثر لأجل تقدُّمٍ ونحوه .

وقال أيضاً فى أول شرح الحديث : كل من هذه المذاهب إذا أخذ به آخذٌ ساغ له ذلك ، فإن خرج من الخلاف فأخذ بالأحوط كتحرِّيهِ مسحَ جميع رأسه ، وأخذ فيما لا يمكنه الخروجُ من الخلاف فيه كمسألة البَسْمَلة بقول الأكثر كان

---

(١) ليست فى د .

(٢) فى ا « وألا ينعقد حكم » .

هو الأولى ، قال : وعلى هذا أرى ما استمر من الخلفاء الراشدين ـ يعنى خلفاء بغداد ـ من ترك الجهر فى الجوامع ، لأن الخطباء قد يكون فيهم من يعتقد مذهب الشافعى إلا أنهم استمروا على ذلك لما ذكرته ، قال : وهذا هو المانع لى من الجهر لأكون مع الأكثر ، فأما المجتهد فإنه إذا ثبت عنده حقٌّ بمقتضى ما أدَّاه اجتهادُه إليه فى مسألة ، فإن فَرْضَه ما أدَّى إليه اجتهاده ، على أن المجتهد اليوم لا يُتَصور اجتهاده فى هذه المسائل التى قد تحررت فى المذاهب ؛ لأن المتقدمين قد فرغوا من ذلك ، فأما هذا الجدَلُ الذى يقع بين أهل المذاهب فإنه أوفق ما يحمل الأمر فيه بأن يخرج مخرج الإعادة والتدريس ، فيكون الفقيه به مُعيداً محفوظَه ودارساً مايعلمه فأما اجتماعُ الجمع منهم متجادلين فى مسألة ، مع أن كل واحد منهم لا يطمع فى أن يرجع خصمُه إليه إن ظهرت حُجَّته ، ولا هو يرجع إلى خصمه إن ظهرت حجته عليه ، ولا فيه عندهم فائدة ترجع إلى مؤانسة ، ولا إلى استجلاب مودة ، ولا إلى توطئة القلوب لوَعْى الحق ، بل هو على الضدِّ من ذلك؛ فإنه مما قد تـكلم فيه العلماء، وأظْهَرُوا من عذره[1] ما أظهروا كابن بَطَّة وابن حامد فى جزئه ، ولا يمارى فى أنه مُحدَثٌ متجدد ، فأما تعيين المدارس بأسماء فقهاء مُعَيَّنين فإنه لا أرى به بأساً ، حيث إن اشتغال الفقهاء بمذهب واحدٍ من غير أن يختلط بهم فقيهٌ فى مذهب آخر يُثير الخلافَ معهم و يُوقع النزاع فإنه حكى لى الشيخ محمد بن يحيى عن القاضى أبى يعلى أنه قَصَده فقيه ليَقْرَأ عليه مذهب أحمد فسأله عن بلده فأخبره ، فقال له : إن أهل بلدك كلهم يقرأون مذهب الشافعى فلماذا عدَلْتَ أنت عنه إلى مذهبنا؟ فقال له: إنما عدلت عن المذهب رغبةً فيك أنت ، فقال له : إنَّ هذا لا يصلح ، فإنك إذا كنتَ فى بلدك على مذهب أحمد و باقى أهل البلد على مذهب الشافعى لم تجد أحداً يعبُدُ معك[2] ولا يُدَارسك، وكنت خليقاً أن تثير خصومة وتوقع نزاعا ، بل كونُك

(١) فى ا « من عورة » . (٢) فى د « يعيد معك »

على مذهب الشافعى حيث أَهْلُ بلدك على مذهبه أوْلى ، ودَلَّه على الشيخ أبى إسحاق وذهب به إليه ، فقال : سَمْعاً وطاعة ، أقدمه على الفقهاء [وألتفت إليه ، وكان هذا من علمهما معاً ، وكون كل واحد منهما يريد الآخرة] وعلى هذا فلا ينبغى أن يضيق فى الاشتراط على المسلمين فى شروط المدارس ، فإن المسلمين إِخْوَةٌ ، وهى مساكن تبنى لله ، فينبغى أن يكون فى اشتراطها ما يتسع لعباد الله ، فإننى امتنعت من دخول مدرسةٍ شُرط فيها شروطٌ لم أجدها عندى ولعلى منعت بذلك أن أسأل عن مسألةٍ أحتاج إليها أو أفيد أو أستفيد .

[شيخنا] : فصـل

قال أبو الخطاب : أجمع الناسُ على أن المجتهد إذا حكم فى حادثة بحكم ، ثم جاءته مثلها ، أنه لا يقنع بذلك الاجتهاد ، بل يجتهد ثانيا ، وما عليه دليلٌ قطعىٌّ لا يحتاج إلى ذلك ، كمن عرف التوحيد والنُّبوة ، قال : وفيه نظر .

وقال أيضا : إذا سُئل المفتى عن مسألة فإن كان قد تقدَّم له فيها اجتهاد وقولٌ ، وهو ذا كرٌ لطريق الاجتهاد والحكم ، جازله أن يُفْتى بذلك ، وإلا [1] فلا ، فإن ذكر الحكم دون طريق الاجتهاد لزمه أن يذكر طريق الاجتهاد ، ويعيد النظر فى ذلك ، فإن أدَّاه اجتهاده إلى ذلك الحكم أفتى به ، وإن أدَّاه إلى غيره أفتى به أيضا .

وكذلك ذكر ابن عقيل .

وذكر أبو عمرو بن الصَّلاح أنه إذا وقعت الحادثة مرة ثانية ، فإن كان ذَكَرَ الفُتْيَا الأولى ومُسْتَنَدَها بالنسبة إلى أصل الشرع إن كان مستقلا أو بالنسبة إلى مذهبه إن كان منتسبا إلى مذهبٍ ذى مذهب أفتى بذلك ، وإن تذكَّرها دون

---

(١) فى ا « وإن لم يكن قد تقدم له فيها اجتهاد لم يجز أن يفتى حتى يجتهد » فى مكان « وإلا فلا » .

مستندها ولم يظهر ما يوجِبُ رجوعَهُ عنها ، فقد قيل : له أن يفتى بذلك ، والأصحُّ أنه لا يفتى حتى يجدِّد النظر ، ومن لم تـكن فُتْيَاه حكايةً عن غيره لم يكن له بدٌّ من أستصحاب الدليل فيها .

[شيخنا] فصل

إذا حدثَتْ مسألة ليس فيها قول لأحدمن العلماء جاز الاجتهاد فيها، والحـكم، والفتوى ، لمن هو أهل لذلك ، للحاجة ، قال : وقد أومأ أحمد إلى المنع منه ، كقوله للميمونى : إياك أن تتـكلم فى مسألةٍ ليس لك فيها إمام ، وقيل : يجوز ذلك فى الفروع دون الأصول ،وهو أولى ، فإن سأل عامىٌّ عن مسألة لم تقع جاز إجابتُه ، وقيل : يستحب إن قصد معرفة الحـكم ، لاحتمال أن يقع له أو لغيره أو للتفقُّه فيه ، وقيل : [كما سبق] يكره ذلك مطلقا .

[شيخنا] فصل

قال أبو الخطاب : وإن أفْتىَ باجتهاده ، ثم تغير اُجتهاده ، فإن كان المستفتى قد عمل بما أفتاه لم يلزم المفتى أن يعرفه بتغير اجتهاده،ولم يلزم المستفتى نقض ماعمله ، وإن كان لم يعمل بها لزمه ذلك إن أمـكنه ، لأن العامِّىَّ يعمل بذلك الحـكم لأنه قول ذلك المفتى ، ومعلوم أنه ليس هو قوله فى ذلك الحال ، فإن لم يفعل ومات المفتى فهل يجوز للمستفتى العملُ بما أفتاه ؟ فيه اُحتمالان ، أحدهما لا يجوز لأنه لا يَدْرِى أنه لو كان حياً كان قائلا بذلك الحـكم وطريقة الاجتهاد فيه أم لا .

قلت : على هـذا فلو كان حيا لم يجزأن يعمل بالفتيا ثانيا حتى يستفتيه مرةً ثانية ، وهذا بعيد ، وهو قول القاضى كما تقدم ، ويحتمل أن يجوز ، لأن الظاهر أنه قوله حتى مات ، وموته قد أزال عنه التـكليف ،والذى ذكره أبو عمرو بن الصلاح عن مذهبه أن المفتى إذا رجَعَ قبل العمل بها لم يجز العملُ بها المستفتى ، وكذلك لو نكح بفتواه أو استمر على نكاحه ثم رجع لزمه مُفَارقتها كما لو تغير اجتهاد مَنْ

قلّده فى القبلة فى أثناء صلاته، وإن رجع بعد عمل المستفتى فإن كان مخالفاً [لقاطع][1] لزم المستفتىَ نقضُ عمله ذلك ، وإن كان فى محل الاجتهاد لم يلزمه نقضه .

قال أبو عمرو من عنده : وإذا كان إنما يفتى بمذهب إمام معين فرجوعُه لمخالفة نص إمامه قطعاً يوجب نقضه وإن كان فى محل الاجتهاد ، لأن نَصّ المذهب فى حقه كنص الشارع فى حق المجتهد ، وإذا لم يعلم المستفتى برجوعه فحَالُه على ما كان ، ويلزم المفتىَ إعلامُه برجوعه قبل العمل وبعده حيث يجب النقض .

[شيخنا] : فصل

فى كيفيه الفتوى

إذا سُئل المجتهد عن الحكم لم يجزله أن يفتى بمذهب غيره ، لأنه إنما سُئل عما عنده ، فإن سئل عن مذهب غيره جاز له أن يحكيه ، لأن العاميَّ يجوز له حكاية قول غيره ، ولا يجوز له أن يفتى بما يجده فى كتب الفقهاء ، ولا بما يفتيه به فقيه ، هذا قول أبى الخطاب .

وقال الحُلَيْمى والرُّويانى : لا يجوز للمقلِّد أن يفتى بما هو مقلد فيه .

وذكر أبو محمد الجوينى عن القفال والمروذى أنه يجوز لمن حفظ مذهَبَ صاحبِ مذهب ونُصُوصه أن يفتىَ به ، وإن لم يكن عارفا بغَوامضه وحقائقه .

وقال أبو محمد : لا يجوز أن يفتى بمذهب غيره إذا لم يكن مُتَبَحِّراً فيه عالما بغوامضه وحقائقه ، كما لا يجوز للعاميِّ الذى جمع فتاوى المفتين أن يفتى بها ، وإذا كان متبحراً فيه جاز أن يفتى به .

قال أبو عمرو : وقولُ مَنْ قال لا يجوز معناه أنه لا يذكره فى صورة ما يقوله من عند نفسه ، بل يضيفه إلى إمامه الذى يحكيه عنه ، قال : فعلى هذا مَنْ عَدَدْناه

---

(١) ساقط من د

فى المفتين من المقلِّدين ليسوا فى الحقيقة من المفتين ، ولـكنهم قامُوا مقامهم ، فعدُّوا معهم ، وسبيلُهم أن يقولوا مثلا : مذهبُ فُلانٍ كذا ، ومقتضى مذهبه كذا ، [ومنهم] مَنْ ترك إضافة ذلك إلى إمامهِ اكتفاءً بدلالة الحال .

وذكر الماوَرْدِىُّ فى الحاوى فى العامى إذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه يجوز أن يفتى به ، ويجوز تقليده فيه ، والثانى : يجوز ذلك إن كان دليلها من الـكتاب أو السنَّةِ ، والثالث ــ وهو الأصح ــ أنه لا يجوز ذلك مطلقا .

[شيخنا] فصــل

وذكر ابن عقيل أن العامىّ لا يجوز له التقليد إلا لمجتهد ، وكذلك التزم أنه لابد فى كل عصر من مجتهدٍ يجوز للعامى تقليدُه ويجوز أن يولّى القضاء ، وهذا يقتضى أن المفتى لا يجوز أن يفتى بالنقل عن غيره من المجتهدين المتقدمين ، وابن عقيل إنما عنى بذلك الاجتهاد المطلق .

فصــل

وليس له أن يفتى فى كل حال يُغَير خلقه ويشغل قلبه ، بحيث يمنعه من التثبت ، كالغضَب أو الجوع أو العَطَش أو الحزن أو الفرح الغالب أو النُّعاس أو المَلاَل أو المرض أو الحرِّ المزعج أو البرد المؤلم أو مُدَافعة الأَخْبَثَيْن ، وهو أعلم بنفسه ، فإن أفتى فى شيء من هـذه الأحوال وهو [يعلم و] يرى أن ذلك لم يمنعه من إدراك الصَّوَاب صحت فتياه ، وإن خاطر بها .

قال ــ يعنى ابن الصلاح ــ والأولى بالمتصدِّى للفتوى أن يتبرع بها ، ويجوز له أن يرتزق على ذلك من بيت المال ، إلا إذا تعيَّن عليه ، وله كفايته ، فظاهر المذهب أنه لايجوز ، وإذا كان له رزق فلا يجوز له أخذ الأجرة أصلا ، وإن لم يكن له رزق فليس له أخذ أجرة من أعيان من يُفْتيه ، كالحاكم على الأصح ، واحتال

أبو حاتم القزويني فقال: لو قال له إنما يلزمنى أن أفتيك قولاً وأما بَذْلُ الخط فلا ، فإذا استأجَرَه على أن يكتب له كان ذلك جائزا .

وذكر أبو القاسم الصيمرى أنه لو اجتمع أهل البلد على أن جعلوا له رزقا من أموالهم ليتفرغ لفتاويهم جاز ذلك .

وأما الهدية فأطلق أبو المظفر السمعانى جواز قبولها، بخلاف الحاكم ، قال أبو عمرو : وينبغى أن يقال : إنه يحرم عليه قبولها إذا كانت رشوة على أن يفتيه بما يريد .

وذكر أبو عمرو بن الصلاح أن المفتى ينقسم قسمين : مستقل ، وغيره .

فالمستقل : المجتهد المطلق ، وهو القائم بمعرفة أدلَّة الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وما التحق بها على التفصيل ، وهى مُفَصَّلَة فى كتب الفقه ، العالم بما يشترط فى الأدلة ووجوه دَلاَتها وكيفية اقتباس الحكم منها ، وذلك فى أصول الفقه، الذى يَعْرف من علم القرآن والحديث وعلم الناسخ والمنسوخ والنحو واللغة واختلاف العلماء واتِّفاقهم بالقدْر الذى يتمكن به من الوَفَاء بشروط الأدلَّة والاقتباس منها ذا درْبَة وارْتياضٍ فى استعمال ذلك ، عالما بالفقه ضابطا لأمهات مسائله وتفاريعه المفروغ من تمهيدها ، فهذا هو المفتى المطلَق المستقل الذى يتأدَّى به فرضُ الكفاية ولا يكون إلا مجتهدا مستقلا ، وهو الذى يستقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلَّة الشرعية من غير تقليد ولا تقييد .

قال : وما ذكرنا من كونه حافظا لمسائل الفقه لم يعدَّ من شروطه فى كثير من الكتب المشهورة ، بناء على أن الفقه من ثمراتِهِ ؛ فلا يكون شرطا ، واشترطه أبو إسحاق الإسفرائينى وصاحبه أبو منصور البغدادى وغيرهما .

قال : واشتراط ذلك فى المفتى المذكور[1] هو الصحيح ، وإن لم يكن كذلك فى صفة المجتهد المستقل على تجرده .

---

(١) فى ا « المفتى الذى يتأدى به فرض الكفاية » .

قال : وهل يشترط فيه أن يعرف من الحساب ما تصحُّ به المسائل الحسابية الفقهية ؟ حكى أبو إسحاق وأبو منصور فيه خلافا للأصحاب ، والأصحُّ اشتراطه ، وهذا إنما يشترط فى المفتى فى جميع أبواب الشرع .

القسم الثانى : المفتى الذى ليس بمستقل ، ومنذ دَهْرٍ طُوِى بساط المفتى المستقل والمجتهد المطلق ، وأفضى أمرُ الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة .

وللمفتى المنتسب أحوال أربع :

أحدها : أن لا يكون مقلداً لإمامه لا فى المذهب ولا فى دليله ، وإنما انتسب إليه لسلوك طريقه فى الاجتهاد ، وذكر عن أبى إسحاق الإسفرائينى أنه حكى عن أصحاب مالك وأحمد وداود وأكثر أصحاب أبى حنيفة أنهم صاروا إلى مذهب أئمتهم تقليدا لهم ، ثم قال : والصحيحُ الذى ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا ، وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعى لاعلى جهة التقليد له ، لكن لأنهم وَجَدُوا طريقَه فى الاجتهاد والفتَاوى أسدَّ الطرق

قال أبو عمرو : ودَعْوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا من كل وَجْه لا تستقيم ، إلا أن يكونوا قد أحاطوا بعلوم الاجتهاد المطلق ، وذلك لا يُلاَئم المعلوم من أحوالهم ، أو أحوال أكثرهم ، وذكر بعض الأصوليين من أصحابنا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعى مجتهد مستقل ، وحكى اختلافا بين الحنفية والشافعية فى أبى يوسف ومحمد والمزنى وابن سريج : هل كانوا مستقلين أم لا ؟ قال : ولا يستنكر دعوى ذلك فيهم فى فن من الفقه ، بناء على جواز تَجزُّؤ منصب الاجتهاد ، ويبعد جريان الخلاف فى حق هؤلاء المتبحرين الذين عمَّ نظرهم الأبوابَ كلها ، وفتوى المنتسبين فى هذه الحال فى حكم فتوى المجتهد المستقل المطلق : يُعمل بها ، ويُعْتَدّ بها فى الإجماع والخلاف .

الحال الثانية : أن يكون مجتهدا مقيداً فى مذهب إمامه ، يستقل بتقرير مذهبه بالدليل ، غير أنه لا يتجاوز فى أدلته أصولَ إمامه وقواعده ، ولابد أن يكون عالما

بأصول الفقه ، لكنه قد أخَلَّ ببعض الأدوات كالحديث واللغة ، فإذا استدل بدليل إمامه لا يبحث عن معارض له ، ولا يستوفى النَّظَر فى شُرُوطه ، وقد اتخذ نصوصَ إمامه أصولا يستنبط منها ، كما يفعل المجتهدُ المستقلُّ بنصوص الشارع ، والعاملُ بفُتْيَا هذا مقلدٌ لإمامه .

قال : والذى رأيت من كلام الأئمة يشعر بأن فَرْضَ الكفاية لا يتأدَّى بمثل هذا ، قال : وأقول : يتأدى به فرضُ الكفاية فى الفتوى ، ولا يتأدَّى به فى إحياء العلوم التى منها استمداد الفتوى ، لأنه قائم مقام المطلق ، والتفريع على جواز تقليد الميت وهو الصحيح ، وقد يوجد منه الاستقلال فى مسألة خاصة ، أو باب خاص ، ويجوز له أن يفتى فيما لم يجده من أحكام الوقائع منصوصا لإمامه بما يُخَرِّجه على مذهبه ، هذا هو الصحيح الذى عليه العمل ، وإليه مَفْزَع المفتين من مُدَدٍ مديدة ، وهو فى مذهب إمامه بمنزلة المجتهد فى الشريعة ، وهو أقدر ، والمستفتى فيما يُفْتيه من تخريجه مقلدٌ لإمامه ، لا له ، قَطَع به أبو المعالى ، قال : وأنا أقول : ينبغى أن يخرج هذا على خلافٍ حكاه أبو إسحاق الشيرازى [فى أن ما يخرجه أصحاب الشافعى على مذهبه هل يجوز أن ينسب إليه أم لا ؟ والذى اختاره أبو إسحاق أنه](1) لا ينسب إليه ، قال : وتخريجه تارة من نص معين ، وتارة تخريجه على وفق أصوله بأن يجد دليلا من جنس ما يحتج به إمامُه .

والأولى إذا وُجد نص بخلافه يسمى ما خَرَّجه قولا مخرَّجا ، وإن وقع الثانى فى مسألة قد قال فيها بعضُ الأصحاب غير ذلك يسمى وَجْهاً .

وشَرْطُ التخريج أن لا يَجِدَ بين المسألتين فارقا ، وإن لم يَعْلم العلة الجامعة كالأَمَةِ مع العبد فى السّراية ، ومهما أمكنه الفرق بين المسألتين لم يجز له على الأصح

---

(١) ساقط من د .

التخريج ، ولزمه تقريرُ النصين على ظاهرهما ، وكثيرا ما يختلفون فى القول بالتخريج فى مثل ذلك ، لاختلافهم فى إمكان الفَرْق .

الحال الثالثة : أن يكون حافظا للمذهب ، عارفا بأدلَّته ، لكنه قصَّر عن درجة المجتهدين فى المذهب ، لقصورٍ فى حِفْظه أو تصرفه أو معرفته بأصول الفقه ، وهى مرتبة المصنفين إلى أواخر المائة الخامسة ، قصروا عن الأولين فى تمهيد المذهب وأما فى الفَتْوَى فبسطوا بَسْطَ أولئك ، وقاسوا على المنقول والمسطور غير مقتصرين على القياس الجلى [وإلغاء] الفارق .

الحال الرابعة : أن يحفظ المذهب ، ويفهمه ، فى واضحات المسائل ومشكلاتها غير أنه مُقَصِّر فى تقرير أدلَّته ، فهذا يعتمد نقله وفتواه فى نصوص الإمام وتفريعات أصحابه المجتهدين فى مذهبه ، ومالم يجده منقولا ، فإن وجد فى المنقول ما يعلم أنه مثلُه من غير فَصْل يمكن كالأَمَة بالنسبة إلى العبد فى سِرَاية العِتق ، أو علم انْدِراجه تحت ضابط منقول ممهَّدٍ فى المذهب جاز له إلحاقُه به والفتوى به ، وإلا فلا ، قال : وَيَنْدُر عدم ذلك ، كما قال أبو المعالى : يبعد أن تقع واقعة لم ينص على حكمها فى المذهب ولا هى فى معنى شىء من المنصوص عليه فيه من غير فرق ، ولا هى مندرجة تحت شىء من ضَوَابطه ، ولابدَّ فى هذا أن يكون فقيهَ النفس يُصَوِّر المسائل على وجهها، وينقل أحكامها بعد استتمام تصويرها جَلِيِّها وخفيها .

قال : ولا تجوز الفتوى لغير هؤلاء الأصناف الخمسة كما قطع به أبو المعالى فى الأصولىِّ الماهر المتصرف فى الفقه أنه يجب عليه الاستفتاء .

قال أبو عمرو : وكذلك المتصرف النَّظّارُ البحَّاث فى الفقه من أئمة الخلاف .

ثم ذكر مسألة تقليد المقلد وفتياه كما كتبتها قبل ، قال : فأما المتفقه القاصر الذى قرأ كتابا من كتب المذهب أو أكثر ولم يتَّصف بصفة أحدٍ من المُفْتِينَ المذكورين فإن كان العامىُّ يجد السبيل إلى استفتاء[1] مُفْتٍ فى غير بلدِهِ فعليه التوصُّل إليه

(١) ق ا « استفتائه »

بحسب إمكانه ، على أن بعض أصحابنا ذكر أن البلدة إذا شَغَرت[1] عن المفتين لم يحلَّ المقام بها ، فإن تعذَّر عليه ذكر مسألته للقاصر المذكور ، فإن وجد مسألة بعينها مسطورة فى كتابٍ موثوقٍ بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه ، وكان العامى فى ذلك مقلِّداً لصاحب المذهب .

قال : وهذا وجدته فى ضمن كلام بعضهم ، والدليل يُعَضِّده ، ثمَّ لا يعدُّ هذا القاصر من المفتين .

و إن لم يجد مسألته بعينها مسطورة بنصِّها فلا سبيل له إلى القول فيها قياسا على ماعنده من المسطور و إن اعتقده من المسطور ، وإن اعتقده من قبيل قياس لافارق ، لأن القاصر مُعَرَّض لأن يعتقد ماليس من هذا القبيل داخلا فى هذا القبيل .

فإذا لم يجد صاحبُ الواقعة مُفْتيا ولا ناقلا فى بلده ولا غيره ، فهى مسألة فترة الشريعة ، فهى كما قبل وُرُود الشرع ، والصحيح أنْ لا حكم لها فلا يؤاخذ بشىء ، واستدلَّ عليه بحديث حُذَيْفَة رضى الله عنه .

[شيخنا] فصل

فى أدب العالم

قال سعيد بن يعقوب : كتبَ إلىَّ أحمدُ بنُ حنبل : بسم الله الرحمن الرحيم ، من أحمد بن محمد ، إلى سعيد بن يعقوب ، أما بعد فإن الدنيا داء ، والسلطان داء ، والعالم طبيب ، فإذا رأيْتَ الطبيب يجرُّ الداء إلى نفسه فاُحْذره ، والسلام عليك ، فيه التحذير من استفتاء مَنْ يرغب فى المال والشرفِ من العلماء .

وقد كتب فى الفقه : هل يشترط فى القاضى أن يكون زاهداً وَرِعا ، أو ورعا فقط ، أولا يشترط إلا العدالة ؟ فيه ثلاثة أوجه ، ومَنْعُ العلماء مما هو مُبَاح لغيرهم نظير

---

(١) شغرت — بالغين المعجمة — خلت .

كراهته لهم ترْكَ قيام الليل ، وهذا فيما لا يحتاج إليه من مالٍ وشرف ، وما ذكر عنه وعن ابن المُبَارك يوافق ذلك ، فإنه أخبر أن العالم الصادق هو الزاهد ، ومثل ذلك عن الحسن البصرى ، وروى ابن بَطَّة عن جعفر بن محمد عن أبيه مرفوعا قال: « العلماء وَرَثَة الأنبياء ، وأمناء الرسل : مالم يدخلوا فى الدنيا » قالوا : يا رسول الله وما دخولُهم فى الدنيا ؟ قال : « اتباعهم السلطانَ وحُبُّهم الأغنياء ، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دمائكم ، فإن الله يُبْطل حسناتهم » .

[شيخنا] فصل[1]

الخلاف فى فرض المسئول فى الجواب والدليل مذكور فى كتب الجدَل ، والذى ذكره ابن عقيل فى الجدل الكلامى أن الجواب إذا لم يكن مطابقا للسؤال ـ بأن كان أعمَّ منه ، أو أخصَّ ، كما لو سُئل عن المطبوخ ، فقال : أنا أحرم كل مسكر ، أو أحرم مطبوخ التمر ـ لم يأتِ بجوابٍ مُطَابق ، لأنه معدول عن المطلوب فى السؤال ، قال: وإنما ضربنا لك الأمثلة لأن قوماً يجيبُون بمثلها ويعدُّونها أجوبة ، وكذلك فيما إذا سُئل عن المذهب فذكر الدليلَ عليه فليس بجواب محقق ، كما لا يخلط السؤال عن المذهب بالسؤال عن دليله ، وهذا إذا قال : مذهبى كذا بدلالة كذا ، فأما إن قال : والدليل على ذلك كذا ، كان قد أتى بجواب محدد ، إلا أنه أتى بأخبار عما لم يُسْأل عنه ، [قال : والإتباع بجواب مالم يسأل عنه كالخلط] .

[قلت : الصحيح خلاف هذا ، وعليه عمل أكثر المجادلين[2]]

[شيخنا] : فصل

وحَصَر ابن عقيل الأسئلةَ فى أربعة كما فعله الكيا فى جَدَله متبعا لمن ذكره من متكلمى المعتزلة وغيرهم .

---

(١) هذا الفصل وقع فى ا بعد الفصل الذى ذكر فيه آداب العامى مع المفتى .

(٢) ساقط من ا .

أحدها : السؤال عن المذهب .

والثانى : السؤال عن الدليل .

ولا اعتراض فى ذلك .

والثالث : السؤال عن وَجْه دلالة الدليل .

والرابع : المطالبة بإجراء العلة فى معلولها .

قلت : وهذا عند التحقيق يرجع إلى سؤالى الممانعة والمعارضة ، فهذا ضَبْط لطريقهم ، والسؤالان الثانيان عند ابن عقيل ليسا باستفهامين ، بخلاف الأولين ، وعند الـكيا الجميعُ استفهام ، والخلاف فى ذلك قريب ، لأنه استفهام مقصودهُ الإبطالُ ، لا استفهام مجرد .

ثم قال ابن عقيل : إنما اعتبرنا ما اعتبرناه من الشروط لغير سؤال الاستفادة والاسترشاد ، فإنه لا يُعتبر لهما شروط من الشروط المذكورة لسؤال الجدل .

[شيخنا] : فصــل

ذكر ابن عقيل وابن المنى والمراغى وجمهور أهل الجدَل أنه لايطالبه بطَرْدِ الدليل إلا بعد تسليم ما ادَّعاه من دلالة البرهان ، فلا ينقض دليله حتى يسلم ، وإلاّ فإنه يجب تقديم المنع .

قال : والتسليم إذا لم يقع بحجة فإنما يقع بترك مسألةٍ لازمة تجاوزها إلى مابعدها إمّا لمساهلةٍ فى النظر ، وإما لضرب من التدبُّر على الخصم ، وإما للعجز والجهل ، ثم هؤلاء الجدليُّون [المتأخرون] لا يقبلون المنع بعد التسليم ، قالوا : لأنه كالرجوع عن الإقرار .

وكذلك ذكر القاضى وغيره أنه إذا مَنَعَ ثبوتَ وصفِ العلّة بعد النقض لم يقبل ، لأن النقض اعتراف بوجود العلة ، وهى مذكورة فى أصل الـكتاب ، وهذا ضعيف لوجهين ، أحدهما : أن السكوت لا يدلُّ على التسليم والإقرار ، كما

لو اشترى منه شيئا فإنه لايقتضى أنه مُقِر له بالملك ، أكثر ما فيه أنه أخر السؤال وتركه ، وفرق بين عدم منعه وبين تسليمه ، وليس كل من لم ينف أو يمنع يكون موافقا ، الثانى : أنه لو اعترف صريحا بصحة مقدمة لجاز رجوعُه عنها ، بل وجب إذا تبين له الحقّ فى خلافها ، وهذا ليس كالإقرار بحقوق الآدميين ، فإنه لو أقرّ بحقّ لله لجاز رجوعه عنه ، فكيف بالأقوال الاعتقادية التى يجب فيها اعتقاد الحق ، فهو كرجوع المفتى عما تبين له خطؤه [ورجوع الحاكم والشاهد والمحدث عما تبين له خطؤه] كذلك رجوع المناظر سواء ، وليس هذا عيبا عليه فى عقله ولا دينه ، لأن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل ، كرجوع الباقين ، وهذا بناء منهم على البناء بمقدمة مسلّمة وإن لم تكن معلومة ، لكن فرق بين دَوَام التسليم والإقرار وبين الرجوع عنه ، وقد اعترفوا بالفَرْق بين أسئلة الجدل وأسئلة الاسترشاد ، ومن هنا تخبُّط ، وإلا فلا ينبغى الجدل إلا على وجه الإرشاد والاسترشاد ، دون الغلبة والاستدلال ، وإنما لأهل الجدل والأصول فى الجدل العلمى من الحِيَل والاصطلاح الفاسد أوضاع كثيرة ، كما أن للفقهاء والحكام فى الجدل الحكمى نحوُ ذلك ، والواجبُ ردُّ جميع أبواب الجدَل والمخاصَمَة فى العلم وفى الحقوق إلى ما دلّ عليه الكتابُ والسنةُ .

[شيخنا] فصل

فى التقليد

وهو : قَبُول قول المقلَّد بغيرِ حجة ، فيلزم المقلِّدَ ما كان فى ذلك القول من خير وشر ، وعلى هذا لايسمَّى متَّبِعُ الرسولِ ولا الإجماعِ مقلِّدا ، لقيام لدلالة على أنه حجة .

وقال أبو الخطاب أيضاً : ما سمعه من الرسول لا يسمَّى تقليداً ، بل هو الحجة

الواضحة فى الشرع ، لأنه إن كان بوحْيٍ فهو مقطوع بصحته ، وإن كان عن رأيٍ فهو مقطوع بصحته أيضاً ، لأنه لا يُخْطىء فيما يشرعه ، ومَنْ يجوّز الخطأ عليه يقول : لا يُقَرُّ عليه ، فإذا أقره على ما [كان] أفتاه فهو مقطوع عليه .

قال : وأما الصحابى فلا يجوز للعالم تقليدُه فى إحدى الروايتين ، وهو الأقوى عندى ، ومن سلّم قال : إن قول الصحابى حجة فى الشرع ، بخلاف المفتى من غير الصحابة ، بدليل أنه يجب على العالم تركُ اجتهاده والأخْذُ بقول الرسول أو بقول الصحابى عند من جعله حجة ، ولا يجب عليه تقليد غيره .

فصل [شيخنا]

لا ينبغى للعامىّ أن يطالب المفتى بالحجة فيما أفتاه ، ولا يقول له : لم ؟ ولا كيف ؟ فإن أحَب أن تسكن نفسه بسماع الحجة فى ذلك سأل عنها فى مجلس آخر ، أو فيه بعد قبوله الفتوى مجردة عن الحجة ، وذكر السمعانى أنه لا يمنع من أن يطالب المفتى بالدليل ؛ لأجل احتياطه لنفسه ، وأنه يلزمه أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعا به ، وإلا فلا ، لافتقاره حينئذٍ إلى اجتهاد يَقْصُر العامى عنه ، وينبغى له أن يحفظ الأدب مع المفتى ويُجِلّه فى خطابه وسؤاله ، ونحو ذلك ، ولا يُومىء بيده فى وجهه ، ولا يقول له : ما تحفظ فى كذا ، ولا ما مذهب إمامك فى كذا ، ولا يقول إذا استفتى فى رقعة: إن كان جوابك موافقا لمن أجاب فيها فاكتب وإلا فلا تكتب ، ولا يقول له إذا أجابه : هكذا قلتُ أنا ، ولا هكذا وقع لى ، ولا يقول له : أفتانى فلان ــ أو أفتانى غيرك ــ بكذا وكذا ، ولا يسأله وهو قائم أو مستوفز أو على حال ضَجَر أو همّ أو غير ذلك مما يشغل قلبه ، ويبدأ بالأَسَنِّ الأعلم من المفتين ، وبالأولى فالأولى ، وقال أبو القاسم الصيمرى : إذا أراد جمع الجوابات فى رقعة قَدَّم الأسن الأعلم ، وإن أراد إفرادَهَا فلا يبالى بأيهم بدأ .

[شيخنا] فصل (١)

لا يشترط فى المفتى الحريَّة والذكورية كالراوى .

قال ابن الصلاح : وينبغى أن يكون كالراوى [(٢) لا تؤثر فيه القرابة والعَدَاوة وجَرُّ النفع ودَفْعُ الضرر (٢)] وذكر عن الماوردى أن المفتى إذا نابَذَ فى فَتْوَاه شخصا معينا صار خصما مُعَاندا ، تردُّ فتواه على من عاداه ، كما تردُّ شهادته ، ولا بأس أن يكون المفتى أعمى ، أو أخْرَسَ مفهومَ الإشارة أو كاتبا ، ولا تصح فُتْيا فاسقٍ ، غير أنه يعمل فيما يقع له باجتهاد نفسه ، وتقبل فُتْيا المستور الحال فى الأظهر ، ولا فرق بين القاضى وغيره فى الفتيا ، وعن ابن المنذر أنه كره للقضَاة أن يُفْتُوا فى مسائل الأحكام ، دون مالا تجْرَى للقضاء فيه كالطَّهارة والعبادات ، وقال ابن سُريج : أنا أقْضِى ولا أفتى ، وعن أبى حامد الإسفرائينى أن الحاكم له أن يفتى فى العبادات وما لا يتعلَّق بالأحكام ، فأما فُتْياهُ فى الأحكام فلأصحابنا فيها جوابان ، أحدهما له ذلك ، والثانى ليس له ذلك .

مسائل العلم ، وأقسامه ، وما يتعلق بذلك

فصل
فى حد العـــلم

ذكر فيه القاضى فى أول كتابه حدودا زَيَّف أكثرها ، وكذا أبو الطيب وابن عقيل وغيرهما (٣) [وذكر أبو الطيب فيه حدا زائفا ، ولابن عقيل فيه كلام شافٍ ، وزيَّفَ أكثر الحدود ، بل جميعها ، وحَدَّه القاضى أبو يعلى فى الـكفاية بمعنى حد المعتزلة ، فلينظر] (٣) .

---

(١) تقدم هذا الفصل فى ا وحدها إلى ما قبل « فصل وليس له أن يفتى فى كل حال يغير خلقه ـ إلخ » انظر ص ٥٤٥ .

(٢) فى مكان هذا الـكلام بياض فى ا .

(٣) ما بين هذين المعقوفين ساقط من د .

مســألة : العقلُ ضربٌ من العلوم الضرورية ، وهو مثلُ العلم باستحالة اجتماع الضدين ، ونُقْصَان الواحد عن الاثنين ، ونحوه ، قاله أبو الطيب ، والقاضى ، وقال أبو الحسن التميمى : العقل ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر ، و إنما هو نور ، فهو كالعلم ، وحكى أبو الطيب عن أبى الحسن على بن حمزة الطبرى قال : العقل نور وبصيرة فى القلب ، منزلتُه من القلب كمنزلة البَصَر من العين ، وقال الماوردى : قال آخرون : والصحيح أن العقل هو العلم بالمُدْرَكات الضرورية ، وقد حكى عن آخرين أنهم قالوا : العقل هو المُدْرِكُ للأشياء على ما هى عليه ، وزَيَّفَ ذلك بأن المدرِكَ هو العاقل لا العقل ، وجعل الماورديُّ أن الاختلاف فى محله : هل هو القلب أو الرأس مفرَّعٌ على [زَعْمِ] منْ زعم أنه جوهر لَطيفٌ يفصل به بين حقائق المعلومات ، وقال : كلٌّ من نَفى أنْ يكون العقل جوهراً أثبت أن محلّه القلب ، لأن القلب محل العلوم كلها ، وقسّم العَقْل إلى قسمين : غريزى ، ومكتسب ، وجعل الأول واحداً لا يزيد ولا ينقص ، والثانى هو الذى يزيد و ينقص [فليس له حد][1] قال القاضى : وقال أبو محمد البربهاوى : ليس العقل باكتساب ، و إنما هو فَضَلٌ من الله ، قال : وقال بعضهم : قوة يفصل بها حقائق المعلومات

قال والد شيخنا : ونقل إبراهيم الحربى عن أحمد أنه قال : العقل غريزة والحكمةُ فِطْنة .

قال شيخنا : ذكره أبو الحسن التميمى عن محمد بن أحمد بن مخزوم عن إبراهيم الحربى عن أحمد أنه قال : العقل غريزة ، والحكمة فطنة ، والعلم سماع ، والرغبة فى الدنيا هَوًى ، والزهد فيها عَفَاف ، قال القاضى : و معنى قوله غريزة أنه خَلقه الله ابتداء، وليس باكتساب العبد ترتيب جيد، لكن الغرائز فى القوى، وقال ابن فورك : هو العلم الذى يمتنع به من فعل القبيح ، قال : ومعنى ذلك كله متقارب ، وماذكرناه

---

(١) ساقط من د .

أولى ، وهو قول الجمهور من المتكلمين ، خلافا لما حكى عن الفلاسفة أنه أُكتساب وقال قوم : هو عرض مُخَالف لسائر العلوم والأعراض ، [قال الجوينى][1] وقال الحارث المحاسبى : العقل غريزة يتأتى بها دَرْك العلوم وليس منها ، ثم قال : والقَدْر الذى يحتمله كتابنا أن العقل صفة إذا ثبتت يتأتَّى بها التوصُّل إلى العلوم النظرية ، وإلى مقدمتها من الضروريات التى هى مُسْتَنَدُ النظريات ، ثم قال : ولا ينبغى أن يعتقد الناظر أن هذا مبلغ علمنا فى حقيقة العقل ، ولكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر منه ، وقال قوم : هو مادة وطبيعة ، وقال آخرون : هو جوهر بسيط .

قلت : قال ابن الباقلانى بالأول ، وأنه من العلوم الضرورية ، وأنه علوم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، واحتج بأنه لا يتصف بالعقل[2] [خالٍ عن العلوم كلها وليس من النظر ، لأن النظر لابد أن يسبقه العقل][2] كالجزء فى الضرورية ، وأبطل الجوينى كلامه بأن الإنسان يُذْهَل عن الفكر فى الجواز[3] والاستحالة ، وهو عاقل ، بعد ما رَدَّ[4] عليه أولا بأنه لا يمتنع كونُ العقل مشروطا بعلوم وإن لم يكن منها ، وهذا سبيل كل شرط ومشروط [وقد أشار إلى هذا أبو الفرج بن الجوزى فى « منهاج القاصدين »][1] .

[شيخنا] فصل

قال المخالف : العقل من العلوم الضرورية ، وذلك لا يختلف فى حق [كل] عاقل ، فقال القاضى : والجواب أن تلك العلوم لم يختلف ما تدرك به من النَّظَر والشمِّ والذَّوق ، فلهذا لم تختلف هى فى أنفسها ، وليس كذلك العقل ، لأنه يختلف

---

(١) ساقط من د
(٢) ساقط من ا
(٣) فى ا « عن الكثير فى الجواب »
(٤) فى د « بعد ماورد عليه »

ما يدرك به ، [(١) وهو التميز والفكر فيقلُّ فى حق بعضهم ، ويكثر فى حق بعض ، فلهذا اختلف](١) .

قلت : هذا تسليم منه بأن العلوم الضرورية المُدْرَكة بالحواس لا تختلف ولا يختلف الإحساس بها، ودعوى أن العلوم الضرورية التى يسبقها فكر تختلف ، وهذا يلزم منه أن العلم الحسىِّ ليس من العقل ، وإحالته على الفكر قد تخالف ما اختاره من أنه ضرورى مخلوق لله ابتداء .

قلت : ولنا فى المعرفة الإيمانية الحاصلة فى القلب هل تزيد وتنقص ؟ روايتان ، فإذا قيل « إن النظرى لا يختلف » فالضرورىُّ أولى، والبربهارى كلامُه يقتضى أن العقل هو القوة المدركة كما دلّ عليه كلام الإمام أحمد وليس هو نفس الإدراك ، وهذه المسألة من جنس مسألة الإيمان والوجوب ، والأصوب أن القوَى التى هى الإحساسات وسائر العلوم والقُوَى تختلف ، والله أعلم .

فصل : [والد شيخنا]

الصحيح أن العقل لا يُمكن إحاطته برَسْم واحد ، لكن المختار أن العقل يقع بالاستعمال على أربعة معانٍ ، إما بالاشتراك ، أو على أقل الاشتراك ، ثم بعضُها يطلق على ما تتم به الأربعة بالتواطؤ أو على بعضها مجازا .

الأول ضرورى ــ وهو الذين عنى به الجمهور من أصحابنا وغيرهم ــ أنه بعضُ العلوم الضرورية ، لكنهم لم يجمعوا العقل ، بل ذكروا بعضه .

الثانى : أنه غريزة تُقْذَف فى القلب ، وهو معنى رسم المحاسبى والإمام أحمدَ فيما حكاه عنه الحربى ، وهذا هو الذى يستعدُّ به الإنسان لقبول العلوم النظرية

---

(١) ساقط من ا

وتدبر الأمور الخفية ، وهذا المعنى هو محل الفكر وأصله ، وهو فى القلب كالنور وضَوْؤه مشرقٌ إلى الدماغ ، ويكون ضعيفا فى مُبْتَدأ العمر ، فلا يزال يُرَبى حتى تتم الأربعون ، ثم يتنهى نماؤُه ، فمن الناس من يكثر ذلك النور فى قلبه ، ومنهم من يقلُّ ، وبهذا كان بعض الناس بليداً وبعضهم ذكيا ، بحسب ذلك .

الثالث: ما به ينظر صاحبُه فى العواقب ، وبه تقع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للنَّدَامة ، وهذا هو النهاية فى العقل ، وهو المراد بقوله إذا تَقرَّب الناسُ بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك .

الرابع : شيء يستفاد من التجارب يسمى عقلا .

فصل [والد شيخنا]

قال: فرع، إذا ظهر هذا فلا يشك فى وجود الزيادة والنقصان فى الأقسام الثلاثة الأخر ، وامتناعه فى الأول ؛ فصح قولُ أصحابنا يكون عقل أكْمَلَ من عقل فى الجملة ، لأن جملة العقل تقبل الزيادة والنقصان ، أما جَرَيانه[1] فغير لازمه ، لأن النتيجة إذا توقفت على مقدمة ضعيفة صح وصفها بالضعف وإن كان باقى المقدمات قطعيا ، وهذا كما قال بعض أصحابنا : الإيمان غير مخلوق ، وعَنَى جملَة الإيمان غير مخلوق ، ولا يلزم أن تكون جُمْلة الإيمان قديمة ، لأن ثم ثالثاً وهو التبعيض ، بعضُه قديم ، وبَعْضه محدث .

مسألة : محل العقل القلبُ ، قاله أبو الحسن التميمى والقاضى ، قال أبو الحسن : لذى نقول به أن العقل [فى] القلب ، يعلو نوره إلى الدماغ فيفيض منه إلى الحواسّ ماجرى فى العقل ، ومن الناس من قال : هو فى الدماغ ، قال أبو الطيب : وهو قول قوم من أصحاب أبى حنيفة ، وقد نص عليه أحمد فيما ذكره

---

(١) فى ا « أما جزئياته فغير لازم »

أبو حفص بن شاهين بإسناده عن الفضل بن زيادٍ وقد سأله رجل عن العقل أين منتهاه من البدن ، فقال : سمعت أحمد بن حنبل يقول : العقل فى الرأس ، أما سمعت إلى قولهم « وافر الدماغ والعقل » ونصر القاضى الأول ، وكذا سائر أصحابنا مثل ابن البنا وابن عقيل .

مَسْأَلة : قال أصحابنا : يصح أن يكون عقلٌ أكْمَلَ من وأرْجَحَ ، ذكره أبو محمد البربهارى وأبو الحسن التميمى والقاضى .

قال شيخنا : قال أبو محمد فى شرح السنة : العقل مولود ، أعطى كلُّ إنسان من العقل ما أراد الله ، يتفاوتون فى العقول ، مثل الذرة فى السموات ، ويطالَبُ كلُّ إنسانٍ على قدر ما أعطاه من العقل .

قال والد شيخنا : وذهب أبو الخطاب وابن عقيل إلى أنه لا يجوز أن يكون عقل أرجح من عقل [(١) وهذا مذهب المعتزلة فيما حكاه القاضى ؛ والأشعرية] [قالت الأشعرية : وأما قولهم « عقل فلان أرْجَحُ من عقل فلانٍ] فإنما هو من التجارب ، وقد تُسمَّى التجارب عقلا . وهذا فاسد] .

قال شيخنا : وهذا الثانى حكاه القاضى عن [المتكلمين من] الأشعرية والمعتزلة ، وكان قد حكاه أولا عن ابن الباقلانى .

مَسْأَلة : قد اتفق العقلاء على إثبات أصل العلوم ، إلا مَنْ لا مبالاة بهم وهم السوفسطائية ، وهم فى ذلك أربع فرق[١] .

فرقة غَلَتْ وقالت : نعلم أنْ لا علم أصلا ، وجَحَدُوا الضرورىَّ والنَّظَرِىَّ .

وقالت فرقة : لم يثبت عندنا علم بمعلوم ، فلا نعلم انتفاء العلوم .

وقالت فرقة : لا ننكر العلوم ، لكن ليس لنا من القوة البشرية الاحتواء[٢] عليها ، لأن الذين يحاولونها لا يستقرون على حالٍ .

---

(١) المشهور أنهم ثلاث فرق .

(٢) فى ا « إلا حذوا عليها »

وقالت الفرقة الرابعة بأن العقول المصممة كلها علوم ، فمعتقد قِدَم العالم على علمه ، ومعتقد حدوث العالم على علمه ، ومنكر العقود باختلاف ذوى الحواس ، والصحيحُ يدرك ماء الفرات عَذْبا ، ويدركه من هاجَتْ عليه المِرَّةُ الصفراء مُرًّا .

مسألة : ولا تنحصر مدارك العلوم فى المحسوسات ، خلافا لطائفة من الأوائل ، وحكى عن السمنية أنهم ضَمُّوا إلى الحواسّ أخبار التواتر ، وأنكروا ما عداها .

مسألة : ومدارك العلوم تنقسم إلى ضرورى ونظرى ، فالضروريات التى تبنى مبادئ فكر العقلاء عليها ، والنظريات : العقليات والسمعيات ، على ما سيأتى تفصيله ، فالضروريات تقع بقدرة الله تعالى غير مقدورة للعباد ، والنظريات عند الأكثرين مَقْدُورة بالقدرة الحادثة ، وقال الجوينى والمرتضى : إن كل العلوم ضرورية .

مسألة : النظر لا يولِّد العلوم عندنا ، وبه قالت الأشعرية ، وقالت المعتزلة : يولِّده ، ثم اتفقوا على أنها ليست مباشرة بالقدرة ، وأنَّ النظر يَسْتَعْقِبها استعقابا لادَوَام له ، فزعموا أن النظر يولِّدها توليدَ الأسباب مُسَبَّبَاتها .

[والد شيخنا] فصل (١)

والعلم ينقسم إلى قديم ومُحْدَث ، فالقديم علم الله ، والمُحْدَثُ ماوَرَاءه .

مسائل اللغات

مسألة : الأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة والحج والتيمم ونحو ذلك على أصلها(٢) فى اللغة لم تخرج ، بل ضمت الشرعية إليها شروطا وقيودا ، اختاره القاضى

(١) فى ا « مسألة » مكان « فصل »
(٢) فى د « منقولة عن أصلها فى اللغة »

[فى كتبه الثلاثة][1] وبه قال ابن الباقلانى وجماعة من المتكلمين والأشعرية وقالت المعتزلة وأكثر الحنفية فيما ذكره أبو الخطاب وأكثر الفقهاء فيما ذكره ابن برهان ، ولفظه : الفقهاء قاطبةً هى منقولة ومعدول بها عن موجبها اللغوى ، قال القاضى : وهذا قول فاسد ، لأنه يلزم أن يكون مخاطباً لهم بغير لغتهم ، وقال تعالى (وَمَا أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه [2]) وقال (بلسان عربى مبين) .[3]

قلت : وهذا من القاضى [ههنا] ينافى قولَه فى كونها مجملة على ما ذكره فى موضع آخر ، واختاره ابن حامد ، والحلوانى ، وأبو الخطاب ، وابن عقيل .

قال والد شيخنا : وخرجها ابنُ عقيل على وجهين ، وحكى الجوينى عن ابن الباقلانى أنها على أصلها لم تنقل ، ولم يُزَدْ فيها ، وردَّ عليه ذلك ، واختار هو فى ذلك تفصيلا ذكره .

قال شيخنا : وحقيقة مذهب ابن الباقلانى أن الصلاة ليست اسماً للأركان ، وإنما هى اسم لمجرد الدعاء ، لكن قيل لنا فى الشريعة : ضمُّوا إلى دُعائكم كذا وكذا وادْعُوا على حال دون حال ، والصوم : الإمساك ، كأنه قيل لنا : أمسكوا من وقت إلى وقت ، وضمُّوا إلى الإمساك النية وغيرها ، فالقيود واجبة فى الحكم غير داخلة فى الاسم ، وهذا خطأ قَطْعاً .

مسألة: أسماء الأشياء تثبت كلُّها توقيفاً من الله تعالى لآدم ، وتعليما له : إما بتولِّى خطابه، أو بالوحى إليه ، هذا مذهب قوم ، واختاره المقدسىُّ ، ولفظ القاضى: قال قوم : جميع أسماء الأشياء فى كل لغة كالبيع والنكاح أخذ من جهة توقيف الله لآدم والتعليم له إما بتولى خطابه أو الوحى إليه على لسان من يتولى خطابه وإفهامه

---

(١) ساقط من د

(٢) من الآية ٤ من سورة إبراهيم

(٣) من الآية ١٩٥ من سورة الشعراء

وقيل : عرفت بالمُوَاطأة والاصْطِلاَح ، ولا يجوز أن يكون ثبت منها شيء توقيفاً ، و به قالت المعتزلة ، وقيل : يجوز الأمران معاً ، ويجوز كل واحد منهما ، ويجوزأن يوافق فيها اصطلاحٌ توقيفاً لآخرين ، ويجوز أن يخالف فيها اصطلاحُ قوم توقيفاً لآخرين لم يعلموا به أو علموا ولم يحظر عليهم التواضع ؛ فيكون للشيء اسمان توقيفي واصطلاحي [(١) وقطع ابن عقيل بأن بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي(١)] ، وهذا اختيار القاضي ، قال : وهو ظاهر كلام أبي بكر عبد العزيز ، و به قال ابن الباقلاني والجويني وابن برهان وجماعة ، وقال أبو إسحاق الإسفرائيني وجماعةٌ من أصحابه : القَدْرُ الذي يَدْعُو به غيره إلى التواضع ثبت توقيفاً ، والبقية اصطلاحا .

[شيخنا] : فصل

قال القاضي : ويجوز أن يُسَمُّوا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله عَلَما لها ، إذا لم يحصل منه حَظْر لذلك ، فإن حَظَر ذلك لم يَجُز مخالفة الاسم ، ومتى لم يحظر ذلك كان للشيء اسمان أحدهما موقَّف من الله والآخر مُتَوَاضع عليه ، وكذلك قال ابن الباقلاني وصاحبه .

قلت : الأسماء جائزة(٢) ، وذهب بعض أصحاب التوقيف إلى أنه لايجوز ، وهو قول داود وأصحابه ، وذكر ابن خليد(٣) .

قال والد شيخنا : مسألة : اللغاتُ هل هي توقيفية أو اصطلاحية مذكورة لابن عقيل في الكراس الخامس من الثاني من الأصل .

[شيخنا] (٤) فصل

ذهب الجمهور إلى أن الألفاظ دالة على المعاني بالوضع ، لا لذواتها ، وشذَّ عباد

---

(١) ما بين هذين المعقوفين وقع في ا آخر شيء في المسألة فيتغير اختيار القاضي .
(٢) في ا « التسميات جائزة » (٣) كذا في ا ، د جميعا
(٤) في ا « مسألة » مكان « فصل »

ابن سليمان الصيمرى فزعم أن دلالتها لذواتها ، وهذا باطل باختلاف الاسم لاختلاف الطوائف مع اتحاد المسمّى

فصل

العقود الشرعية التى لفظها لفظ الماضى : هل هى إخبارات أو إنشاءات ؟ فيه مذهبان ، والأول ظاهر كلام القاضى فى مسألة الأمر ، بل صريحه .

[والد شيخنا] : فصل

اللغات تثبت بأخبار الآحاد عند الجمهور ، وحكى القاضى عن السمنانى فى مسألة العموم أن اللغة لا تثبت بالآحاد ، وأظنه قول الواقفية فى العموم وفى الأمر ، وهذه المسألة تشبه مسائل أصول الفقه هل تثبت بخبر الواحد .

[شيخنا] : فصل

قال القاضى : « ثم » للفَصْل مع الترتيب ، فإذا قال « رأيت فلانا ثم فلانا » اقتضى أن يكون الثانى متأخراً عن الأول فى الرؤية ، ولهذا يحتج أصحابنا بقوله تعالى ﴿ والذين يُظَاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا ﴾[1] إن ذلك للمُهْلَة؛ فيقتضى أن يكون العَوْد العَزْمَ على الوطء .

مسألة : اللغة مشتملة على الحقيقة والمجاز ، فى قول الكافة ، خلافا للإسفرائينى[2]

قال شيخنا : حكى ابن الباقلانى عن بعض القَدَرية أن كل حقيقة فلابدّ لها من مجاز ، وما لا مجاز له فلا حقيقة له[3] ، وأن المجاز يكون بالنَّقْل وبالزيادة والنقص ، وقيل : لا يكون إلا بالنقل .

---

(١) من الآية ٣ من سورة المجادلة

(٢) فى ا « وشذ أبو إسحاق الإسفرائينى فقال : لا مجاز فى اللغة »

(٣) فى ا « وما لا مجاز له فلا يقال له حقيقة »

[شيخنا] : فصل

قال القاضى : التخصيصُ يجرى مَجْرَى الإضمار ، وكذلك ذكر الكيافى الإضمار : هل هو من المجاز أو ليس منه ؟ فيه قولان ، كالقولين فى العموم والخصوص فإن العموم المخصوصَ نَقصَ المعنى عن اللفظِ [والإضمار نقص اللفظ عن المعنى][1] وليس فيهما استعمالُ اللفظ فى موضع آخر .

فصل

قال أبو عبدالله بن حاتم فى اللامع تلميذ ابن الباقلانى : إذا كان اللفظ موضوعاً حقيقة لشىء ومجازاً لغيره ، ثم ورَدَ : هل يحمل على الحقيقة بمطاقه[2] و بالقرينة على المجاز أم تتوقَّف الدلالة ولا يحمل على واحد منهما إلا بدليل ؟ فقد اختلف فيه أصحابنا ، فمنهم من قال: يحمل على الحقيقة عند الإطلاق، ومنهم من قال: لا يُصْرَف إلى واحد منهما إلا بدليل .

[شيخنا] : فصل

فى الأسماء المتواطئة العامة ، والمشتركة ، والمجازية .

زعم قوم من القَدَرية أن الاسمين إذا جَرَياً على المسمَّيَيْنِ حقيقة كان كلُّ ما استحقّه أحدُهما من الصفات استحقه الآخر ، وهذا غلط ، لأن الوضع الذى استحقَّ كلٌّ واحدٍ من المسمَّيَيْنِ ما يستحق صاحبه لم يكن لما ذكروه ، وزعم قوم من أهْل العراق أن الاسم الواحد لا يقع على شيئين أو أشياء مختلفة متضادّة الحقيقة ، وإنما تكون حقيقة فى واحد مجازاً فى غيره ، ولعل هذا يوافق قول الناشىء من المعتزلة ، فإنه كان يقول : الاسم إذا وقع على مسمَّيَيْن فلا يخلو إما أن

---

(١) ساقط من د

(٢) فى د « على الحقيقة المطاقة أو بالقرينة » تحريف

يكون لاشتباه ذاتيهما كالجوهرين أو لاشتباه [ما حملته[١]] ذاتهما كالأسود والأسود ، أو لأن الاسمين أضيفا إلى مضاف واحد كمعلوم ومعلوم محسوس يقع على أحدهما حقيقة وعلى الآخر مجازاً ، وكان يزعم أن الله تعالى حى عالم قادر على الحقيقة والمخلوقُ موصوف بهذا على المجاز[٢] ، ومن المعتزلة مَنْ عكس ذلك .

مســـألة : الحقائق اللغوية فيها ألفاظ مشتركة حقيقة ، عندنا ، وبه قالت الشافعية ، وقال ابن الباقلانى وجماعة من المتكلمين : ليس فى اللغة لفظ موضوع لحقيقتين على طريق البَدَل ، اللهم إلا أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى ، وذلك المعنى يتناول اسمين على طريق التَّبَع كاسم القَرْء موضوع للانتقال [ويسمى المتواطىء][٣]

فصـــل

إذا استعمل اللفظ فى معنى ، ثم استعمل فى غيره لعلاقة مشتركة ، فإما أن يقال: كان موضوعا لما به الاشتراك فقط ، أو لما به الامتياز ، وامتياز الأول عن الثانى لم يستفد من نفس اللفظ المفرد فقط ، بل بقرينة تعريف أو إضافة ونحو ذلك ، فهذا يكون حقيقة فيهما كما قلنا فى أسماء الله التى يسمَّى بها غيره ، وإما أن يقال : بل كان موضوعاً لما به الاشتراك والامتياز ، أو لما به الامتياز فقط ، كلفظ الأسَدِ والحِمار والبَحْر ونحو ذلك ، لكن إذا استُعمل فى الثانى فإما أن يكون بقرينة لفظية أو حالية ، فإن كان بقرينة لفظية فإما أن يكون للنوع أو للشخص ، فأما النوع فهذا كثير كما يقال إبرة الذراع وإبرة القَرْن ، ورأس الذكر ورأس المال ورأس الدَّرْب ، ونحو ذلك ، فهذا قد قيل : إنه مجاز ، والأصوب أنه حقيقة ، وهو وَضْع ثانٍ لهذا المضاف ، لكن الموضوع هو الأول وغيره ، وإنما كان يدلُّ

---

(١) كلمة « ما حملته » ليست فى ا ، وفى مكانها بياض

(٢) فى ا « وأن المخلوق الموصوف بهذا على المجاز »

(٣) ساقط من د

على ذلك المعنى [بدون التركيب ، فإذا وضع المركب صار وضعاً جديداً لم يوضع قبل ذلك لمعنى][(١)] أصلاً ، وهذا نظيرُ وضع المركبات النوعيات ، فإنه إذا كان التركيبات النوعية كالجملة الاسمية أو الفعليَّة والتوابع من الصفة والعطف والبَدَل توجبُ أن يكون الجميع موضوعاً بطريق الحقيقة ، فوَضْعُ المركبات الشخصية أولىٰ بذلك ، فإنه كوضع المفردات ، هذا كله فيما كان قد وضع فى الأصل مفرداً ، فأما ما لم يوضع إلا مضافا ثم استعمل مضافا إلى محل آخر ، فالواجبُ أن يقال : هذان وضعان ، واللفظ المشترك يدل على المعنى المشترك ، وهـذا هو القسم الفاصل بين المشترك والمتواطىء الذى يسمَّى المشتبه أو المتفق ، وهو : أن يدلَّ اللفظ على ما به الاشتراك وما به الامتياز ، ويكون الامتياز إما بتعريف الإضافة أو اللام أو بالغلبة عَلَما على النوع ، أو نوعاً على الشخص ، ومن هذا الباب المضمراتُ والموصولاتُ وأسماء الإشارات ، فإنها مُتَوَاطئة من وَجْهٍ ومشتركة من وَجْهٍ ، وكلُّ ما دلَّ على قدر مشتركٍ ثم دل على قدر مميز فهو من هذا الباب ، والمميز إما أن يكون لفظا أو قرينةً معتبرةً فى الوضع .

فصـل[(٢)] [شيخنا]

فى الأسماء المُشْتَقّة[(٣)] هل هى حقيقة بعد انقضاء المعنى المشتق منه ؟ فيه أقوال ، قولان متقابلان : أحدهما أنه بعد انقضاء المشتقّ منه مجاز ، وهو قول الحنفية فى مسألة الخيار ، الثالث قول أبى الخطاب فى مسألة خيار المجلس ، وهو الفرق بين ما يَطُولُ زمنه كالأكل والشرب وما يقصر زَمَنُه كالبَيْع والشراء ، والضابط : أن ما يُعْدَمُ[(٤)] عقب وجود مُسَمَّاه كالبيع والنكاح والاغتسال

---

(١) ساقط من ا

(٢) وقع فى ا وحدها فى هذا الموضع الفصول والمسائل الواردة فى هذه المطبوعة من ص ١٦٤ إلى ص ١٧٤ ، وقد نبهنا فى أوله وآخره هناك إلى أنه سقط من ا

(٣) هكذا فى ا وهو الصواب ، ووقع فى د « المشتركة »

(٤) فى ا « ما بعد عقيب مسماه »

والتوضُّؤ فإن الاسم يقع عليه بعد ذلك حقيقة ، وما يدوم بعد وجود المسمَّى كالقيام والقُعُود فإذا عُدِم المسمَّى جميعُه كان الاسم مجازا ، الرابع : قول أبي الطيب ، حكاه القاضى عنه فى خيار المجلس ، والخامس من مسائل المجالس أنه يُسَمَّى عَقِيبَ الفعل زَانياً وبائِعاً وآكلا وشاربا ، [(١) فإذا تطاول الزمان سمى مجازا ؛ فعنده أن الأسماء حقيقة عقيب وجود المعنى المشتق منه ، بخلاف ما إذا طال الزمان .

[شيخنا] : فصــل

قال : فأما حَالَ الشروع فى الفعل قبل وجود ما يتناولُه مطلقُ الاسم المشتق منه كحِينِ الإيجاب والقبول بالنسبة إلى المتبايعين ، والأكل حين أخذ اللقمة قبل وجود مسمى الأكل ، فقال أبو الطيب : لا يسمى فاعلا إلا مَجَازاً ، وإنما يسمى حقيقة بعد وجود مايسمى زنًا وأكلا وبَيْعاً ، فعنده حين تشاغلهما بالتواجب لايسميان متبايعين ، وكذلك قال القاضى : المتبايعُ اسمٌ مشتق من فعل، فلا يطلق اسم الفاعل إلا بعد وجود الفعلُ ، كالآكل والشارب ، فصار حقيقة الاسم بعد وجود الفعل منهما ولهما الخيار ، وقال أيضاً : حال التشاغل بالبيع لايسميان متبايعين ، لأن فى اللغة من لم يوجد منه الفعل لا يسمى فاعلا كالآكل والشــارب ، وقال بعض الحنفية : الاسم إنما هو حقيقة لهما حال التواجب فقط ، قال القاضى فى مسألة الإجماع : ولأن من يقع عليه اسم المؤمن حقيقــة هم الموجودون فى العصر ، لأن مَنْ لم يُخْلَق لا يسمّى مؤمنا ، ومن خلق ومات لا يسمى مؤمنا حقيقة ، وإنما كان مؤمنا .

قلت : فقد صرح هنا بأن إطلاق الاسم بعد انقضاء الصفة ليس بحقيقة ، ومع أن الذى ذكَرَه فى اسم المؤمن غلط ، لأن الإيمان لا يفارقه بالموت ، بل هو مؤمن بعد موته، وهذه هى مسألة النبوة لاتزول بالموت،و بسببها جرت المحنة على الأشعرية

---

(١) من هنا إلى أثناء الفصل الآتى سقط من ا ، فاختلط الفصلان ، واضطرب الكلام

فى زمن ملك خراسان ابن سبكتكين ، والقاضى وسائر أهل السنة أنكروا عليهم هذا ، حتى صنف البيهقى حياة الأنبياء صلوات الله عليهم فى قبورهم ، ولأن الآية دلَّتْ على وجوب اتباع الماضين بلا تردد ، فإن العصر الثانى محجوجون بالعصر الأول وإن كانوا قد ماتوا .

[شيخنا] : فصل

فى المضاف بعد زوال مُوجَبِ الإضافة[1] كقوله تعالى ﴿ وأَوْرَثَكم أرْضَهُمْ وديارهم وأموالهم ﴾ [وقوله ﴿ ولكم نِصْفُ ما ترك أزواجُكُمْ ﴾] وقوله : « أيما رجلٍ وجد مَالَهُ عند رجل قد أفْلَسَ فصاحبُ المتاع أحقُّ بمتاعه » قال بعض الحنفية : صاحب المتاع [هو المشترى ، قال القاضى وغيره : معناه الذى كان صاحبَ المتاع][2] وهذا مجاز مستعمل يجرى مجرى الحقيقة ، وقد قال تعالى ﴿ وأورثكم أرضهم وديارَهُمْ وأمْوَالَهُمْ ﴾[3] معناه التى كانت أرضهم ، وقال ﴿ ولكم نصف ماترك أزواجكم ﴾[4] وإنما كن أزواجا ، ومنه قولهم : دَرْبُ فلانٍ ، وقطيعة فلان ، ونهر فلان

قلت : الصوابُ أن هذه حقيقة ، لأن الإضافة يكفى فيها أدنى مُلابسة ، لكن قد يكون عند الإطلاق له معنى [وعند الاقتران بلفظ آخر له معنى] فيرجع إلى أن القرينة اللفظية الدالة بالوضع هل يكون ما اقترن بها دالاً بالحقيقة أو بالمجاز ؟ فالصواب المقطوع به أنه حقيقة ، وإن كان قد قال طائفة من أصحابنا وغيرهم : إنه مجاز .

---

(١) فى ا « فصل من جنس المشتق من معنى بعد زواله ، وهو المضاف بعد زوال موجب الإضافة » .

(٢) ساقط من د

(٣) من الآية ٢٧ من سورة الأحزاب (٤) من الآية ١٢ من سورة النساء

فصل [شيخنا]

فأما إطلاق الاسم المشتق قبل وجود المعنى فذكر بعضهم أنه مجاز بالإجماع ، وهذا غَلَط ، بل هو نوعان :

أحدها : أن يراد به الصفة دون الفعل كقولهم : سيف قَطُوع ، وماء مُرْوٍ ، وخُبْزٌ مُشْبِع ، فقيل : هذا مجاز ، قال القاضى : بل هو حقيقة ، لأن المجاز مايصح نَفْيُه كأب الأب يسمى أباً مجازاً ، لأنه يصح نَفْيُه ، فيقال : ليس بأبٍ ، وإنما هو جَدٌّ ، ومعلوم أنه لا يصح أن ينفى عن السيف الذى يقطع [فيقال] : إنه ليس بقطوع ولا عن الخبز الكثير الذى يُشْبع أو الماء الكثير : إنه غير مشبع أو مُرْوٍ ، فعلم أن ذلك حقيقة .

الثانى: أن يُرَاد الفعلُ الذى يتحقق وجودُه فى المستقبل ، وهو نوعان ، أحدهما: أن لا يتغير الفاعل بفعله كأفْعَال الله تعالى ، فهو عند أصحابنا وجمهور أهل السنة أنه سبحانه وتعالى موصوفٌ فى الأزل بالخالق والرازق حقيقة ، قال الإمام أحمد رحمه الله : لم يزل الله عز وجل متكلما غَفُوراً رحيما ، الثانى أن يتغيَّر .

فصل

فى حدود ألفاظٍ مشهورةٍ

فصل

الحد : هو الجامع المانع ، يجمع جُزْئيات المحدود ، ويمنع من دخول غيرها فيها.

ولابن عقيل كلام فى الجزء الرابع والخامس فى حدود كثير من الألفاظ ، مثل التخصيص ، والعموم ، والأمر ، والنهى ، والكلام وأقسامه ، والوعد ، والوعيد ، وغير ذلك[1] .

---

(١) فى ا هنا زيادة هذا نصها (وتسمية الكتب المذكور فيها الحدود : الواضح لابن عقيل فى الحدود الخلافيات ، العدة للقاضى، والتمهيد لأبى الخطاب ، والروضة للمقدسى ، جدل الفخر =

فصـــل

فى حـــد التأويل

تقدم فى المجمل والمبين .

[شيخنا] فصـــل

فى حـــد الخاص

وهو : اللفظ الدالُّ على واحدٍ بعينه ، بخلاف العام والمطلق ، ذكره الفخر إسماعيل فى جُنَّته .

[شيخنا] فصـــل

معرفة أصول الفقه فرضُ كفاية ، وقيل : فرضُ عينٍ على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى ، وتقديمُ معرفته أولى عند ابن عقيل وغيره ، لبناء الفروع عليها ، وعند القاضى تقديم الفروع أولى ، لأنها الثمرة المُرَادة من الأصول ، فالفقيه حقيقةً مَنْ له أهلية تامة يعرف بها الحكم إذا شاء بدليله مع معرفة جملة كثيرة من الأحكام الفرعية وحُضورها عنده بأدلَّتها الخاصة والعامة .

[شيخنا] فصـــل

فى أقسام أصول الفقه وأدلة الشرع على طريقة القاضى

وهى ثلاثة أضرب : أصل ، ومفهوم أصل ، واستصحاب .

وقيل : ضربان : أقوال ، وهى النص والإجماع والاستخراج .

والأول أصح ، لأنه أعم ، ولم يذكر قول الصاحب لأنه مختلف فيه .

فأما الأصل فالكتاب والسنة والإجماع ، والكتاب مجمل ومفصل ، والسنة ضَربان : مأخوذة عنه ، ومُخْبَر بها ، والمخبر به متكلم فى سنده ، والسند له إمامتواتر

= إسماعيل ، الكفاية للقاضى ، البرهان للجوينى ، كتاب ابن برهان ، كتاب أبى الطيب ، المحصول ، جدل المراغى ، وجميع كتب أصول الفقه ، وكتب الجدل ، وكل كتاب من هذه ومن غيرها فيه حدود كثيرة جدا)

و إما آحاد ، والمبين ضربان : قول ، أو فعل[1] .

قلت : وإمساك[2] عن قول أو فعل ، إلا أن يقال الإمساك[2] فعل ، فينتقض بالإقرار ، والإجماع .

وأما مفهوم الأصل فثلاثة أَضْرُب : مفهوم الخطاب ، ودليله ، ومعناه .

والاستصحاب نوعان .

ومن أصول الأحكام الهاتف الذى يُعْلم أنه حق ، مثل الذى سمعوه يأمرهم بغسل النبي صلى الله عليه وسلم فى قميصه ، لكن هذا فى التعيين والأفضل ، وكذلك استخارة الله ، كقول العباس رضى الله عنه فى اللاحد والضارح : اللهم خِرْ لنبيك ، وهو بمنزلة القرعة ، وفعلهم بمنزلة فعله تكريماً له ، وفعل الله تعالى كرَمْيِ قوم لوط بالحجارة .

فصل

فى حد البيان

قال شيخنا : قال القاضى : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب مفصلا مما يلتبس به ويشتبه به .

وقال الصيرفى وأبو بكر عبد العزيز: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى التجلِّى .

وقال أبو الحسن التميمى : البيان عن الشيء يجرى مجرى الدلالة ، وبه قال قوم من المتكلمين .

وقال الدقاق : البيان العلم .

فصل

ذكر القاضى وغيره حَدَّ البيان وأنواعه ، من المبتدأ ، والعموم ، والمجمل ، والظاهر ، والمتأول وغير ذلك ، وأقسام مابه البيان ، وهو الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

---

(١) فى ا « والمبين على طريقين قول وفعل وإقرار على قول أو فعل »

(٢) فى د « وامتثال » فى الموضعين .

قال : فالبيان من الله تعالى يقع بالقول وبالفعل ، والبيـان من رسول الله صلى الله عليه وسـلم بالقول ، والفعل ، والإشارة ، والدلالة ، والتنبيه ، كحديث المستحاضة والفأرة فى السمن ، والإقرار .

وذكر عن أبى بكر عبد العزيز أن البيان خمسة أقسام : البيان المؤكد ، والبيان المجرد ، والمجمل ، و بيان الرسول صلى الله عليه وسلم ، والبيان المستنبط .

قلت : وهذا تقسيم الشافعى رضى الله عنه فى الرسالة .

قلت : والبيان من الله عز وجل يحصل بالفعل كالآيات التى بَعَثَ بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامُه ، وكالعقوبات التى أنزلها بالمُنْذَرِين ، ويحصل بالإقرار ، كقول جابر رضى الله عنه « كنا نَعزِلُ والقرآن ينزل فلو كان شيئاً يُنْهَى عنـه لنَهَانا عنه القرآن » والتحقيق أن يقال : بيان الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم قسمان : فعل ، وترك ، أما الترك فقد يدل على عدم التحريم تارةً وعلى عدم الوجوب أو الاستحباب أخرى ، وهذا هو الإقرار على ما فعلوه ، والثانى الإمساك عن الأمر بالشىء أو فعله على تفصيل فى هذا القسم ، وأما الفعل فإنزال الـكتاب ، أو خطابُ الرسول صلى الله عليه وسـلم إلى تمام التقسيم فلا تغفل عن الدلالة العدمية ، فإنها أصل معتمد ، وهى غير استصحاب الحال .

[شيخنا] فصل

ذكر القاضى أن المحكم قد يُعَـبَّر به عما لم ينسخ ، فيقال : هـذا محكم ، وهذا منسوخ . وقد يعبر به عن المفسّر كما فى الآية ، فإنه أراد بالمحكمات المفسرة المستغنية معانيها عن معرفة ما تُفَسَّر به .

فصل

الدليل هو : المرشد إلى المطلوب ، سواء أفاد العلم أو الظن ، وسواء كان موجودا أو معدوما ، قديما أو محدثا ، وحكى عن بعض المتكلمين أنه خَصَّ الدليلَ بما أَوْجَبَ القطع ، فأما ما أفاد الظن فهو أمارة عندهم .

قال والد شيخنا : وهذا الثانى ظاهر كلام القاضى فى الكفاية ، فيما يعلم به تخصيص العام ، لأنه قال : فالدلالة هى الكتاب والسنة المقطوع بها والإجماع المقطوع به ، والأمارة خبرُ الواحد والقياسُ .

فصل

والنص على الحكم القولُ الذى يفيد بنفسه ولو[١] ظاهرا ، وهذا منقول عن الشافعى وإمامنا وأكثر الفقهاء ، وقوم يطلقونه على القَطْعى دون ما فيه احتمال ، وهذا هو الغالبُ على عُرْف المتكلمين .

فصل

والظاهر : هو لَفْظٌ معقول يبتدر إلى فَهْم البصير بجهة الفهم منه معنى ، مع تجويز غيره مما لا يبتدره الظن والفهم ، هذا حد الإسفرائينى ، وصَوَّبه الجوينى ، وزيف ما سواه .

فصل

العموم : ما عمَّ شيئين فصاعدا ، قاله أبو الطيب والقاضى ، وهو مَدْخُول من وجوه .

قال والد شيخنا : ومعظم أصحابنا وأكابر الشافعية قالوا به .

وحدّهُ أبو الخطاب والرازى باللفظ المستغرق لجميع ما يَصْلُح له بحسب وضع واحد ، وزاد الشريف المراغى فى الحد الأول بعد فصاعدا مطلقا .

وحَدّه أبو زيد وأكابر الحنفية : بما انتظم جمعاً من المسميات لفظا أو معنى ، وفسروا قولهم لفظا بأسماء الجموع ، وقولهم معنى بما سوى ذلك من ألفاظ العموم .

---

(١) ى د « الذى يفيد نفيا أو ظاهرا » والحد المذكور ليس مانعا ، لأنه يشمل الظاهر ، والمشهور أنه ما يفيد بنفسه من غير احتمال ، وقد بين ذلك فى كلامه ، وهو أصطلاح آخر غير المشهور .

وزَيَّفَ الفخر إسماعيل الحد الأول والثالث بكلام شافٍ ، وارتضى بأنه اللفظ الدال على مسمَّيَاته [دلالة] لاتنحصر فى عدد .

[وحَدَّهُ أبو الخطاب بحدّ الرازى ، إلا أنه لم يقل فيه بحسب وضع واحد] .

فصل

فى حد العلم

ذكر أبو الطيب عن أصحابه فيه حدودا ، منها لفظ اليقين ، والإدراك[1] ، والثقة ، ثم ذكر حد المعتزلة بلفظ الاعتقاد ، وأبطله بأنه لا يدخل فيه العلم القديم وحدَّه ابن الباقلانى والقاضى أبو يعلى وغيرهما بأنه معرفة المعلوم على ما هو به .

وزيف الجوينى أكثر الحدود ، واختار تمييزه ببحث وتقسيم ، من غير تحرير حد .

قال والد شيخنا : وذكر ابن عقيل فى أول كتابه حدودا كثيرة ، وزيف معظمها أو أكثرها ، وأبطل الحد الثانى بالمعدوم ؛ فإنه علم وليس بشىء .

[وحَدَّه القاضى فى الكفاية بمعنى حد المعتزلة] .

فصل

وحَدُّ الواجب : الفعل المطلوبُ الذى يُلاَم تاركه شرعا ، وقيل : ما يستحق العقاب على تركه شرعا ، وقيل : ما توعَّد الله على تركه بالعقاب ، وزيفها الجوينى ، وكان تزييفه للثانى بأن مَنْ عَفَا عنه ولم يعاقبه لتركه واجبا تبين أنه لم يكن معنيًّا بالتوعُّد [وإلا كان خلفا ، وهو محال فى حق الله تعالى ، ذكره بعد الكلام فى النواهى]

وزيفهما الرازى بذلك ، وذكر حدا آخر حرَّره ، وهو : ما يُخَاف العقاب على تاركه ، وزيفه بالمشكوك فى وجوبه ، فإنه يخاف على تاركه العقاب ، وليس بواجب

(١) فى د « والإرادات » .

وزاد الرازى فى الحد « على بعض الوجوه » ليدخل الواجب المخيَّر لأنه يُلاَم على تركه إذا ترك معه بدلَه ، والواجبُ الموسَّع ، لأنه يُلاَم على تركه فى جميع الأوقات ، والواجب على الـكفاية ؛ لأنه يلام على تركه إذا تركه الجميعُ .

قال : فإن قيل : هذا التحديد يدخل فيه السنة ، فإن الفقهاء قالوا : إن أهل المحِلّة إذا اتفقوا [على تركها] عوقبوا .

فصل

وحد المحظور هو حد الأمر ، فإذا قيل هناك تاركه قيل هاهنا فاعله ، وله أسماء كثيرة ، فى المحصول .

فصل

والمندوب : الفعل المطلوب الذى لا يُلاَم تاركه شرعا .

قال والد شيخنا : وقيل : هو الذى يكون فعلُه راجحا على تركه فى نظر الشرع مع جواز تركه [وله أسماء] .

فصل

كل ما كان طاعة لله ومأموراً به فهو عبادة عند أصحابنا والمالـكية والشافعية ، وعند الحنفية العبادة ما كان من شرطها النية

فصل

الطاعة : موافقة الأمر عندنا ، وبه قال الفقهاء والأشعرية ، وقالت المعتزلة : هى موافقة الإرادة .

فصل

وأما المـكروه فقيل فى حده : ما اختلف فى حَظْرِه ، وقيل : ما خِيفَ على

فاعله ، وكلاهما منتقض بمكروه اتفقوا عليه ، ولم يختلف فى حظره ، وقيل : ما نهى عنه قصدا ولم يحرم .

[والد شيخنا] فصل

فى حد المباح

فيحتمل أن يكون الذى لا مزيَّةَ لفعله على تركه ولا لتركه على فعله شرعا ، وقيل : هو الذى أُعْلِم فاعله أوْ دُلَّ على أنه لا ضَرَرَ فى فعله وتركه ولا نفع فيه فى الآخرة .

قال شيخنا : قال القاضى : هو كل فعل مأذون فيه بلا ثواب ولا عقاب ، وفيه احتراز من فعل الصِّبْيَان والمجانين والبهائم

[شيخنا] فصل (١)

الجائز : ما وافَقَ الشريعةَ ، وقد يُريد به الفقهاء ما ليس بلازم .

قلت : هو من باب تخصيص اللفظ العام بأدنى تسمية كالحيوان بالدابة والممكن بالمبنى (٢) .

فصل

فى حد القبيح

قال شيخنا : قال القاضى : قد قيل : الحسنُ ما له فعله ، والقبيح ما ليس له فعله ، قال : وقيل المباح من الحسن، وقيل: الحسن ما مُدح فاعله ، والقبيح عكسه ، وقال هذا القائل : لا يوصف المباح بأنه حسن .

[شيخنا] : فصل

الحكم الشرعى : إما أن يقع على نفس قول الشارع وخطابه ، أو على

(١) سقط هذا الفصل من ا .

(٢) فى د « والممكن والمبنى » وكتب فوق كلمة « والمبنى » كذا .

تـكليفه بالأفعال ، أو على صفة للأفعال تثبت بالشرع ، أو على هيئة يكون الفعل عليها بإذن الشرع .

قال بعض أصحابنا : قد نص أحمد رحمه الله أن الحكم الشرعى خطابُ الشرع ، وقوله « وقد قال كل واحد من هذه الأقوال قوم من الناس » وللاختلاف مقامان ، أحدهما مسألة التحسين والتقبيح ، والثانى كَسْبُ العباد .

والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم ، وأعز أكرم

ورد فى آخر النسخة المرموز لها بالحرف د ما صورته :

كتب فى آخر النسخة المنقولة عنها هذه ما نصه :

آخر ما وجدنا من المسوّدة التى بخط الشيخ مجد الدين رحمه الله و بخط ابنه و بخط حفيده الشيخ تقى الدين رضى الله عنهم ، والحمد لله ربِّ العالمين ، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

تم هـذا الـكتاب على يد الحقير حامد بن الشيخ أديب التقى الحسينى نسخاً ومقابلة فى المـكتبة الظاهرية الـكائنة بدمشق الشام ، حرسها الله وسـائر بلاد المصلحين ، فى أواخر شعبان سنة ١٣٢٥ هـ عُفِيَ عنهما وعمن دعا لهما .

آمين . آمين

وورد فى آخر النسخة المرموز لها بالحرف ا ، ما صورته :

آخر الـكتاب والحمد لله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيراً ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وبه نستعين على أمورنا كلها ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، كمل على يد مالـكه إلى ربه العزيز الغفور عثمان بن عبد العزيز بن منصور بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن محمد بن حسين ، الحسينى ، الناصرى ثم العمروى التميمى النجدى الحنبلى ، يسأل من مولاه العفو والغفران ، وذلك فى شهر ربيع الأول من سنة ألف ومئتين وخمس وخمسين من الهجرة النبوية على مهاجرها أفضل الصلاة وأزكى السلام .

ويلى ذلك متصلا به ما يلى :

فى بلدالمجمعة حال ارتحالنا فيها ، ارتحلنا فى أول رجب من تلك السنة، وارتحلنا منها إلى حوطة سدير فى آخر ربيع الآخر ، وهذه مسوّدة آل تيمية رحمهم الله تعالى .

والآن . . . وقد فرغنا من طبع كتاب « المسودة فى أصول الفقه » الذى بذلنا فيه قصارى الجهد ، حتى يطلع على قارئه وقد استكمل كل ما يراد له من روعة الإخراج .

نسأل الله . . . أن يفتح بين أيدينا الطريق ، كى نحقق للقارىء العربى غايات العلم والمعرفة ، وكى نسير به إلى ما يرجوه من ثقافة ووعى . .

ومطبعة المدنى المؤسسة السعودية ـ التى شجعها القارىء العربى ، ... تؤكد العهد وتجدده ، أن تظل عند حسن ظنه ـ عاملة على أن تعطيه أحسن شىء . . وأهدى شىء . . وأقرب شىء من منهج رسول الله . . . وطريقة السلف الصالح ..

وفق الله .. كل العاملين..من أجل تمكين « الكلمة المسلمة» . . فى أرض الله ..

القاهرة فى { غرة المحرم سنة ١٣٨٤ هـ
١٣ مايو سنة ١٩٦٤ م }

مدير المؤسسة
محمد على صبيح المدنى